HISTORIA DE LA TEORIA POLITICA (6)

Fernando Vallespín ed.

Rafael del Aguila
Elena Beltrán
Josep María Colomer
Ramón Cotarelo
Elías Díaz
José L. García de la Serrana
Elena García-Guitián
Carlos Gómez
Manuel Menéndez Alzamora
Angel Rivero
Cristina Sánchez
Julián Sauquillo
Angel Valencia

ALIANZA EDITORIAL

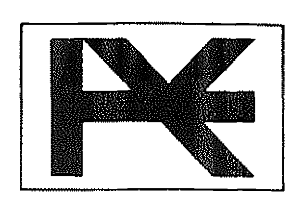
Fernando Vallespín, Rafael del Aguila,
Elena Beltrán, Josep María Colomer,
Ramón Cotarelo, Elías Díaz,
José Luis García de la Serrana,
Elena García-Guitián, Carlos Gómez,
Manuel Menéndez Alzamora, Angel Rivero,
Cristina Sánchez, Julián Sauquillo,
Angel Valencia:

Historia de la Teoría Política, 6

La reestructuración contemporánea del pensamiento político

Compilación de Fernando Vallespín

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

CREATIVE COMMONS

© de la compilación: Fernando Vallespín
© Fernando Vallespín, Rafael del Aguila, Elena Beltrán, Josep María Colomer, Ramón Cotarelo, Elías Díaz, José Luis García de la Serrana, Elena García-Guitián, Carlos Gómez, Manuel Menéndez Alzamora, Angel Rivero, Cristina Sánchez, Julián Sauquillo, Angel Valencia
© Ed. cas.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1995
Calle J. I. Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-9833-4 (obra completa)
ISBN: 84-206-0713-4 (Tomo VI)
Depósito legal: M. 6.000/1995
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

Introducción

LA TEORÍA POLÍTICA HOY

Fernando Vallespín
Universidad Autónoma de Madrid

Con este volumen abandonamos la *historia* propiamente dicha y nos acercamos al análisis de la teoría política contemporánea. Con ello cerramos la colección y el círculo que comenzara a trazarse en la Grecia antigua. Como ya sostuvimos al iniciar este proyecto, nuestra vuelta al pasado sólo ha sido posible desde un «presente», el nuestro, y tanto la selección de autores y corrientes como su propio tratamiento, es deudor de esta perspectiva. Puede afirmarse, pues, que toda comprensión de nuestra historia intelectual está siempre mediada por los filtros con los que cada generación la contempla. Se trata de filtros teóricos, que se suelen plasmar en determinados criterios de relevancia. Está claro que a la hora de proceder a desmenuzar a un autor pretérito no es posible evitar reproducirlo desde un determinado vocabulario y desde criterios de evaluación de su interés que se afianzan a partir de una perspectiva global: aquélla a la que podemos acceder desde los tiempos actuales, y es re-

sultado, a su vez, de innumerables mediaciones. Ya vimos en las consideraciones metodológicas que introdujimos en el primer volumen de esta *Historia de la Teoría Política* cómo esta perspectiva está lejos de ser aceptada unánimemente. Aun así, nos mantenemos firmes en la idea de que por mucho que nuestra mirada se pose sobre el «contexto» lingüístico o social de una determinada teoría, no podemos eludir los constreñimientos de nuestro propio situacionismo.

Otro tanto cabe decir de la forma de hacer teoría política *hoy*. Si el pasado se nos muestra a la luz de un presente, no es posible ignorar tampoco la influencia del pasado sobre nuestra forma de manejarnos con un cuerpo de categorías y una colección de reflexiones teóricas que anclan sus raíces muy atrás en el tiempo. Ninguno de los conceptos políticos centrales —democracia, legitimidad, poder, libertad, etc.— puede ser expuesto sin recurrir a estos antecedentes «históricos». En definitiva, no hacemos sino proseguir una conversación sobre el hombre y la naturaleza de su asociación político-social, que se mantiene ininterrumpida desde los albores de la humanidad. De ahí que este volumen pueda ser visto como corolario natural de la reflexión más propiamente histórica de los volúmenes anteriores. Y esto no ha podido dejar de tener su influencia en esta selección de autores y corrientes que aquí presentamos, que hace un uso amplio de la idea de «contemporaneidad». Es preciso recordar también cómo en los vols. 4 y 5 se introducían ya —a efectos didácticos— algunos capítulos de teoría política «contemporánea» al hilo de algunos de los temas allí abordados, como el positivismo, marxismo y el conservadurismo [1]. En buena lógica, este último volumen conecta

---

[1] «El positivismo», por Rafael del Águila y Miguel Beltrán, y «El neomarxismo», por Ramón Vargas Machuca, contenidos en el vol. 4

con éstas y otras discusiones, y, dada la enorme expansión de la teoría política en nuestros días, no ha sido nada sencillo articularlo a partir de un índice.

Detrás de todo orden se esconde siempre, como antes decíamos, un determinado criterio de relevancia. En nuestro caso, este criterio lo viene marcando el debate actual en teoría política, y la propia perspectiva que sobre la importancia de algunos autores nos ofrece el tiempo transcurrido desde que comenzaran a publicar su obra. Esto último es particularmente cierto respecto de Hannah Arendt, F. Hayek, R. Aron, I. Berlin o los miembros de la Escuela de Frankfurt. Casi todos ellos han fallecido ya, pero su presencia en la discusión contemporánea es innegable, aunque no siempre por las mismas razones. Si H. Arendt vuelve a ser recuperada por la originalidad de su pensamiento, su veta antiautoritaria e incluso feminista, I. Berlin y F. Hayek lo son por su particular concepción del liberalismo; del mismo modo que Marcuse, Horkheimer y Adorno mantienen su interés por su ácida crítica de los procesos de racionalización de las sociedades modernas y su ágil revisión del concepto de emancipación marxista. Hay otros autores, a los que las insoslayables limitaciones de espacio han impedido que pudiéramos atender, como es el caso del recientemente fallecido K. Popper, cuya obra de teoría política tiene en todo caso menos interés objetivo que la de los otros autores que tratamos en el capítulo I.

Recogemos también un segundo bloque de autores, más cercanos ya a nuestros días, como son J. Rawls, J. Habermas, M. Foucault, R. Rorty o N. Luhmann, cuyo *status* de «clásicos contemporáneos» está fuera de toda duda, y hemos entrelazado dentro de bloques más

---

de esta *Historia de la Teoría Política*, Madrid, Alianza, 1992, y el «Neoconservadurismo», por Alberto Oliet, contenido en el vol. 5, 1993.

amplios o en capítulos individuales. Así, Rawls figura en un capítulo independiente, pero dentro de la corriente general del neoliberalismo; J. Habermas se incorpora al bloque general que se ocupa de la Escuela de Frankfurt, aunque sus diferencias con sus maestros son cada vez más claras; M. Foucault aparece como representante privilegiado del enfoque posmoderno o del «discurso crítico de la Ilustración», y R. Rorty ocupa una función similar dentro de la corriente del pragmatismo norteamericano. N. Luhmann, por su parte, representa a las nuevas perspectivas «cientistas», que tanto eco están encontrando en muchos lugares de Europa. Y el capítulo relativo a los enfoques «economicistas» en teoría política se encarga de pasarnos revista a algunos de los principales nombres y problemas de uno de los enfoques metodológicos sujetos a mayor capacidad de seducción y crecimiento en los momentos actuales. El capítulo relativo al «pensamiento político español en el siglo XX» cumple también con otro de los compromisos de este proyecto, como es la incorporación de una historia del pensamiento político español, y donde, tras la presentación de algunas teorías imprescindibles para comprender el nivel de reflexión politológica de la primera mitad de nuestro siglo en España, por vez primera se ofrece un análisis sistemático de las contribuciones más relevantes en este campo en el oscuro período de la España franquista.

Junto a la consideración de estos autores y corrientes que son ya imprescindibles en cualquier presentación de un «mapa» de la teoría política actual, no hemos podido dejar de atender tampoco a dos fenómenos que han condicionado el devenir de la política en nuestros días: su creciente «tecnocratización», su necesaria adaptación a una sociedad cada vez más tecnificada, y el derrumbamiento de todo un sistema de organización política que nos ha venido acompañando a lo largo de casi todo el si-

glo, como es la caída del comunismo. Este último fenómeno no sólo nos ha dejado huérfanos de una alternativa viable al Estado liberal-democrático, sino que ha afectado decisivamente a la conciencia que la teoría política ha poseído siempre de sí misma, al menos desde la Ilustración. Frente a la arrogancia ilustrada, que en la asociación entre teoría y práctica creyó encontrar las bases para la «emancipación» y mejora del hombre y la sociedad mediante el *diseño* y la construcción de un refinado sistema de organización política, se abre paso hoy una creciente actitud falibilista y la desconfianza en la misma capacidad del pensamiento para edificar grandes cuerpos y edificios teóricos. La caída del «socialismo real» ha venido a confirmar así en la práctica algo que ya estaba presente desde hacía al menos un par de décadas en el ámbito del pensamiento.

Los hechos del 89-90 están todavía lo suficientemente cercanos como para impedirnos un pronunciamiento categórico sobre sus consecuencias. Sí han permitido, sin embargo, sacar a la luz algunas importantes tendencias de la práctica política de nuestros días y su relación con la teoría. En primer lugar, la relevancia de la dimensión *internacional* de la política, lo que hoy se subsume bajo el término de «globalización», y que no sólo afecta a un crecientemente internacionalizado sistema económico o a los procesos de integración política regional, sino a la misma visión de la sociedad como un «sistema global» o una «sociedad mundial» (Luhmann). Este fenómeno no ha dejado de tener su repercusión sobre la teoría política tradicional, que ha abierto ya desde hace algunos años un nuevo frente de estudio dedicado a este nuevo objeto. Entre los temas que se abordan en esta nueva teoría política de las relaciones internacionales están cuestiones relativas a la justicia en el ámbito internacional, el multiculturalismo, los nuevos principios de organización de

un sistema de relaciones internacionales, etc. Pero también —y esto nos lleva ya a la segunda consecuencia— los problemas derivados de la consideración de eso que se ha dado en llamar la «globalización de la democracia», la instauración de la democracia de raíz liberal como el único sistema de gobierno legítimo. Independientemente de la sensación de crisis que afecta a todas las ideologías políticas tradicionales, o quizá por eso mismo, la reflexión sobre la democracia como sistema de organización política se ha convertido ya en el tema estrella de nuestro tiempo en la teoría política. Ello ha permitido a esta última abundar en las muchas contradicciones, matices y particularidades del pensamiento liberal democrático, cuyo resultado es un cuerpo teórico cargado de diferenciaciones y de enorme sofisticación. No es vano que sea aquí, en la teoría de la democracia, donde acaban convergiendo las discusiones entre liberales igualitaristas y comunitaristas, socialistas y liberales conservadores, feministas y posmodernos. Sin poder hacer una exposición desmenuzada de este debate, sí hemos querido dejar constancia del mismo en el último capítulo del libro, que tiene la consideración de «epílogo». Tanto en su sentido de «conclusión», como de recapitulación o compendio de aquello sobre lo que hoy piensa la teoría política.

Por último, es preciso aludir aquí, como ya hiciéramos en otros volúmenes de esta serie, a algunas de las lagunas que inevitablemente, por obvias restricciones de espacio, se han podido producir en esta presentación de la teoría política contemporánea. Independientemente de la no inclusión de autores o corrientes concretas que cada lector pueda haber echado en falta, este editor del proyecto global no puede dejar de llamar la atención sobre el ya mencionado cuerpo de teoría política de las relaciones internacionales, así como sobre las ricas aportaciones que en nuestro campo está produciendo la teoría feminista,

que está obligándonos a repensar —desde un enfoque mucho más heterógeneo de lo que a primera vista pudiera parecer— gran parte de los pilares sobre los que se asientan nuestros conceptos centrales. Es preciso, asimismo, hacer una mención al enorme dinamismo y diversidad de teorías, métodos y focos de interés sobre los que se extiende la teoría política de nuestros días, que aunque ha evitado en gran medida el solipsismo sobre el que solían cerrarse muchas tradiciones teóricas locales —éste es otro de los efectos de la «globalización»—, no ha sabido evitar muchas veces un cierto apartamiento de la política concreta, ni el refugio en una jerga esotérica solamente accesible a los ya iniciados. Sin tener por qué perder el necesario rigor académico, nuestra asignatura pendiente puede que resida, después de todo, en buscar una mayor proximidad a nuestro verdadero objeto: la política «real».

Capítulo I

EL NEOLIBERALISMO (1): FRIEDRICH HAYEK, RAYMOND ARON, ISAIAH BERLIN

Fernando Vallespín y Elena García-Guitián
Universidad Autónoma de Madrid

¿Por qué habrían de ser los hombres
un medio para la grandeza estatal,
y no al contrario? (R. Aron).

De entre el conjunto de autores que siguen la tradición liberal clásica en nuestro siglo, F. Hayek, R. Aron e I. Berlin destacan por su influencia, originalidad y estatura intelectual. Además de su común engarce a esta corriente de pensamiento filosófico-político, comparten un importante carisma y sensibilidad intelectual que los proyecta mucho más allá de los límites de una historia de las ideas políticas. Su lugar más adecuado es la historia intelectual a secas, sin adjetivaciones. Y no sólo por la amplia variedad de sus escritos, más intensa en Aron y Berlin, sino por su inquietud generalizada ante el devenir de nuestra civilización. Estamos aquí en presencia de tres de los más conspicuos observadores de nuestra sociedad, contemporáneos de algunos de los acontecimientos más dra-

máticos del siglo, que procuran enjuiciar desde una posición independiente, sin vínculos ni dependencias partidistas.

Su comprensión de este proceso histórico aparece siempre guiada por una profunda inquietud por la libertad y las amenazas que la acechan. La libertad como uno de los más extraordinarios logros de la cultura occidental, pero también, como el más frágil y delicado. Y en todos ellos se ve a la democracia liberal como a su garante institucional más eficaz. En Hayek esta reflexión comienza como reacción al socialismo y comunismo, y como complemento de sus escritos más estrictamente económicos, pero acaba por centrar casi toda su obra de madurez. Lo mismo ocurre con Aron, donde su interés por la democracia liberal deriva casi de modo natural de sus investigaciones sociológicas y filosóficas. En Berlin, por su parte, el acercamiento al liberalismo es producto de su familiarización con la historia de las Ideas, que como ocurre con otros miembros de su generación como K. Popper [1], les sirve de cobijo frente a lo que la teoría posmoderna califica como los «grandes relatos»: las visiones omnicomprensivas y totalizadoras de la realidad social. El escepticismo frente a todo este cuerpo doctrinal es otro de los rasgos característicos de este conjunto de autores, más inclinados a favorecer una visión del discurso ilustrado que muestra su escepticismo frente a la ca-

[1] Popper podría haber sido —como ya señalamos en la «Introducción»— el cuarto autor al que cupiera incluir en este capítulo. El papel que poseen sus escritos políticos dentro de la totalidad de su obra es, sin embargo, escaso, si lo comparamos con los que dedica a otros temas. Entre ellos destacaremos *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós, 1980), cuyo contenido está muy en la línea de la obra de Hayek, Aron y Berlin. Más recientemente ha aparecido una recopilación de algunos textos políticos menores, entrelazados a otros de filosofía de la ciencia en *En busca de un mundo mejor,* Barcelona: Paidós, 1994.

pacidad de la razón para iluminar la realidad y para provocar importantes transformaciones sociales. De todos ellos cabría decir, con Borges, que su indudable conservadurismo es, en efecto, una forma de escepticismo.

Su fuerte personalidad ha impedido también que en su entorno florecieran «escuelas». Su individualismo no es transferible; como decíamos arriba, presupone una determinada experiencia vital e histórica, pero también una erudición no habitual y una repulsa de los estereotipos y de las ideas preconcebidas. No hay lugar aquí para desarrollar tareas o líneas de investigación sujetas a disciplinas sectarias. La misma libertad que reivindican para la sociedad es aplicable también a su misma manera de enfrentar la labor teórica. Puede que esto explique su carencia de acólitos. Y ese mismo individualismo impone también la necesidad de mantener las muchas diferencias que presentan sus teorías, y que exigen una exposición por separado, como haremos en lo que sigue.

1. Friedrich Hayek

F. Hayek es el más genérico representante de la tradición liberal anglosajona en nuestro siglo. En particular, de la más rancia tradición liberal, ya que se reclama heredero de los grandes teóricos del siglo XVIII, como D. Hume y A. Smith, a quienes continuamente alude como sus verdaderos maestros y sus grandes inspiradores. No aspira, pues, a la originalidad, sino, en todo caso, a valerse de ellos para llamar la atención sobre las distorsiones que el «constructivismo racionalista» ha impuesto sobre nuestra forma de ver la realidad social y la consiguiente reorganización de las instituciones socio-políticas. Su mayor contribución al ámbito del pensamiento hay que verla, por tanto, en su esfuerzo por tratar de rescatar los mensajes

fundamentales de esta corriente filosófico-política, ponerlos al día, e integrarlos en una nueva dimensión teórica, más sofisticada, quizá, pero nunca ajena a los intereses que la informaban; a saber, la reflexión en profundidad sobre el papel de las reglas e instituciones sociales en la convivencia humana. Y, como ocurría también con sus antecesores de la Ilustración escocesa, combina estas consideraciones de tipo filosófico-político con los conocimientos provenientes de lo que constituye su auténtica profesión: la economía. Hayek pertenece a la especie, tan extendida ya en nuestros días, de los *economists cum philosopher* o, lo que es lo mismo, de quienes sólo conciben la reflexión sobre la realidad social dentro de una perspectiva interdisciplinar. El salto desde las consideraciones economicistas a otras más claramente inclinadas hacia la teoría política se explica, no ya sólo por una determinada apuesta epistemológica, sino por su misma obsesión por el intervencionismo político en la economía. Este giro se percibe ya claramente en su primer libro de carácter marcadamente político, *Camino de servidumbre* (1944), que habría de sorprender por su enérgica defensa de la economía de mercado y de los presupuestos básicos del liberalismo clásico, pero sobre todo, por su crítica de la planificación económica, en la que veía la simiente de la ineficacia económica y el totalitarismo. El socialismo deviene así en el enemigo intelectual y político, del mismo modo que la precondición para una sociedad libre estaría encarnada en su propia concepción del Estado de Derecho. Como luego veremos, sus ulteriores obras de filosofía política [2] contribuirán a desarrollar estas ideas, que en el libro al que acabamos de hacer re-

[2] Entre éstas habría que destacar *The Constitution of Liberty* (1959), y su trilogía *Law, Legislation and Liberty* (1973, 1976, 1979), además de su último libro, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism* (1988).

ferencia aparecen todavía apenas esquematizadas y dirigidas al gran público.

Friedrich Hayek nace en Viena en 1899 en una familia de científicos e intelectuales oriunda de Bohemia y con conexiones de parentesco con los Wittgenstein. Discípulo de los grandes economistas austriacos F. von Wieser y L. von Mises, pronto va a hacer de la economía el centro de su atención intelectual. Su dedicación a esta actividad no es exclusiva, y una vez superada su inicial atracción por la psicología, sigue también estudios de derecho, filosofía y teoría política. De la fase austriaca de su vida cabe reseñar su vinculación al instituto vienés de investigaciones de la conyuntura económica, del que ocupó la dirección desde 1929 hasta su traslado a Inglaterra. En 1931 acepta una cátedra de Economía y Estadística en la London School of Economics, se hace ciudadano británico en 1938, y ya permanecerá casi toda su vida académica en el mundo anglosajón. En 1948 funda la Mount Pelerin Society, sociedad inspirada en los ideales del libre mercado y el liberalismo político, que desde entonces sirve de centro de difusión e intercambio de ideas, de leve grupo de presión, incluso, a favor de los ideales de la sociedad libre. A partir de 1950 se establece en los EE.UU. como profesor de ciencias sociales y mora les de la Universidad de Chicago, que bien puede considerarse como el núcleo central del neoliberalismo económico. De aquí pasa a la Universidad de Friburgo, lugar en el que acabaría su vida académica como profesor emérito. En 1974 obtiene el Premio Nobel de Economía compartido, paradójicamente, con uno de sus grandes antagonistas teóricos, el socialdemócrata Gunnar Myrdal.

Penetrar en la inmensa obra de Hayek en un espacio tan limitado como del que aquí disponemos no es una tarea fácil. Incluso aunque dejemos fuera su pensamiento económico y nos centremos en sus escritos de filosofía

política. No es una empresa fácil, entre otras razones por la cantidad de matices y dimensiones que introduce, que sirven para construir una teoría mucho más rica y compleja de lo que aparentemente pueda parecer. Su melodía recuerda —ya lo hemos dicho— a un liberalismo añejo, pero los distintos compases han sido combinados teniendo en cuenta la experiencia histórica y la evolución intelectual de los últimos siglos. En este sentido, cabe afirmar, de entrada, que su esfuerzo busca satisfacer un doble objetivo: de un lado, derrotar las concepciones filosófico políticas convencionales que se apoyan en el racionalismo ilustrado. Para ello (i) introduce una concepción restringida de la racionalidad, que nos enfrenta a los límites del conocimiento y llama la atención sobre la correlativa importancia orientadora que poseen las *reglas* sociales en la acción humana. (ii) Su objetivo consiste también, de otro lado, en presentar las bases de una sociedad bien ordenada, dirigida a preservar al mayor grado de libertad, y a satisfacer el mayor número de intereses individuales y sociales. Este es el aspecto positivo de su reflexión teórica, que se sujeta así a un movimiento oscilante entre la crítica a las convenciones establecidas y la propuesta de un orden. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, y ésta es su característica más relevante, que la construcción de este orden emana de la espontaneidad social resultante de abolir las pretensiones racionalistas que desde Platón a Rawls, pasando por Hobbes, Rousseau o Hegel, han condicionado el libre devenir de las sociedades modernas. Su teoría constitucional (iii) se limita a erigir los cimientos del edificio del Estado; cimientos sobre los que no sería lícito ni aconsejable erigir ninguna otra construcción. Como buen economista neoliberal —o, mejor, «paleoliberal»— no hay en su teoría un lugar privilegiado para la política, que queda en una mera instancia de coordinación de conductas individuales y

desaparece detrás del seguimiento de determinadas reglas de conducta, prácticas o costumbres, que no son el producto de la «intencionalidad» humana, sino de una determinada evolución social. Por tanto, cabe afirmar con A. E. Galeotti (1987: 177), que el orden social espontáneo de Hayek desemboca en un «tipo ideal de organización social desarrollado en torno a un mercado libre competitivo». En lo que sigue intentaremos trazar el hilo básico de los argumentos que sostienen estos supuestos generales.

Racionalidad limitada, reglas y orden espontáneo

No es posible acercarse a la teoría de Hayek si no es desde los *presupuestos epistemológicos* que informan tanto sus obras económicas como las más estrictamente políticas. Sus escritos fundamentales a este respecto —en donde despliega un sugerente ejercicio de escepticismo metodológico— se contienen en (1952a y 1952b), y se prolongan después sobre todo en capítulos aislados de *The Constitution of Liberty* (1960) y en el volumen I de *Law, Legislation and Liberty* (1973). Hayek parte del supuesto de que el conocimiento humano es siempre incompleto, y que la pretensión racionalista de acceder a un pleno conocimiento del mundo está destinada al fracaso. Nuestra mente no constituye algo así como —en palabras de Rorty— un «espejo de la naturaleza»; no es capaz de reflejar la realidad en sí, de conocer el mundo tal y como es. Por el contrario, y en la línea de Kant, sostiene que nuestra mente no es un mero receptor de sensaciones, sino un ente *activo* capaz de clasificar y organizar los fenómenos aprehendidos por los sentidos. El mundo tal y como se trasluce de nuestras sensaciones es imperfecto y fragmentario, y sólo podemos reconstruirlo

en parte a partir de ese tamiz que imponen nuestros esquemas abstractos [3]. Estos esquemas constituyen la condición de posibilidad de acceder al mundo y niegan, por tanto, toda posibilidad de presentarlo libre de presupuestos, de órdenes clasificatorios dentro de los cuales cobra un sentido para nosotros. El orden mental o «sensorial» es, pues, distinto del orden material o físico, y más que crear «asociaciones» que organizan el mundo que nos desvelan los sentidos —como sostenía Hume, por ejemplo (1952b: 121)—, «crea» el mundo mismo. Esto exige que determinadas realidades deben darse por supuestas, y que éstas no se dejan reducir a algo así como sus elementos últimos. Las abstracciones no son un «producto de la mente, sino más bien lo que constituye la mente» (1973: 30). En nuestro enfrentamiento con la realidad hay siempre un proceso de selección, una «interpretación» implícita que niega la posibilidad de conocer las cosas en sí, las esencias, la realidad detrás de las apariencias. De ahí que, en la tradición kantiana, Hayek renuncie a toda empresa metafísica y aspire a la investigación de los «límites de la racionalidad».

Sobre este trasfondo añade un dato más, que ya lo aparta de Kant y lo aproxima al último Popper: la tesis del evolucionismo de las estructuras mentales. Nuestra capacidad cognitiva y sus categorías organizativas no aparecen dadas de una vez por todas, sino que «evolucionan» y se van adaptando mediante un proceso de selección continua a los distintos ambientes, estímulos y contextos con los que el hombre se va enfrentando. En este proceso adaptativo permanecen al final aquellas que nos permiten un mayor grado de eficacia a la hora de lidiar con el mundo circundante, las que nos permiten —en términos de la teoría de sistemas— una mejor re-

---

[3] Véase a este respecto 1978, pp. 35-49.

ducción de la complejidad. Aquí se aparta también de la idea cartesiana de que nuestras categorías fundamentales son universales y necesarias, y acaba con la ficción de que seamos capaces de llegar a verdades mediante un simple proceso deductivo desde unos pocos axiomas indiscutibles e incuestionables. Todo ello revierte sobre otra de sus premisas: la importancia central otorgada a lo que Polanyi denominaba el «conocimiento tácito» [4], el conocimiento que deriva de nuestras prácticas sociales, que se resiste a una plena reconstrucción teórica en la línea de la explicación de las ciencias de la naturaleza. Hayek es claro en su distanciamiento del monismo metodológico, y en la afirmación de un tipo de explicación distinta para el mundo social (véase sobre todo 1952-a). Pero a los efectos que aquí nos interesan, sirve para ilustrar cómo, contrariamente a los presupuestos del racionalismo ilustrado, no hace falta apoyarse en un «conocimiento explícito» para organizar la realidad social, ya que en ésta han cristalizado, por así decir, determinadas pautas de actuación tácitas que nos permiten disponer y beneficiarnos de un patrimonio de conocimientos que no es accesible a ningún individuo —o conjunto de individuos— en particular.

De esta forma llegamos ya a su concepción de las *reglas,* que constituye una especie de traslación de su teoría de las categorías o presupuestos abstractos de la mente al mundo de la práctica social. Por simplificar podríamos decir que, del mismo modo que el mundo deviene cognoscible gracias a determinados «filtros» de la mente que organizan las percepciones de los sentidos, la acción humana cobra inteligibilidad y sentido gracias al papel que estas reglas cumplen en el encauzamiento de la actividad

[4] K. Polanyi, *The Tacit Dimension,* London: Routledge & Kegan Paul, 1967.

humana. En ella cristaliza algo así como el proceso de aprendizaje social de la especie, y permite el progreso social y la creciente integración de un mayor número de posibilidades para el desarrollo humano. Estas reglas, prácticas o «instituciones», en tanto que producto de un proceso de aprendizaje, se apoyan en un procedimiento de ensayo y error, evolutivo, que tiende a estabilizar a las más eficaces, las que nos facultan para acceder a la mayor complejidad con una mínima disposición de recursos, y a excluir las menos útiles. Y son también los medios que nos permiten superar nuestra «ignorancia institucional». En ellas se condensan los recursos cognitivos de la sociedad, y reflejan «la adaptación a la imposibilidad de que cada cual pueda tener en cuenta de modo consciente todos los hechos que entran en el orden de la sociedad» (1973: 13). Nadie en la sociedad es capaz de conocer la inmensidad de hechos y conocimientos de que ésta dispone, pero ello no significa que no se pueda «operar» con ellos; todos «nos valemos» de un conjunto de conocimientos cuya explicación última se nos escapa, «no los poseemos». La ficción del *racionalismo constructivista* de que una mente inteligente pueda crear y organizar el orden social es una mera «ilusión sinóptica». Frente a esta idea, Hayek subraya la *espontaneidad* intrínseca a este *orden,* su carácter autofundado y *selectivo.* Veamos estos rasgos con un poco más de detenimiento [5].

La «espontaneidad» de este orden debe leerse en clave evolutiva y dentro de un paradigma tan caro al liberalismo clásico como es la ficción de la «mano invisible». Lo que en un principio son comportamientos o pautas de comportamiento que se van asentando por azar, como producto de conductas individuales —que bien pueden

[5] A este respecto nos parece decisivo su trabajo «Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct», cap. 4 de 1967.

tener una base racional— acaban afirmándose por conductas «imitativas» asumidas por el grupo. Este proceso lo describe gráficamente a partir del símil de la apertura de un camino entre la maleza. Quienes lo transitan por primera vez y consiguen abrir una ruta no lo hacen a partir del previo diseño de un plano, sino al azar. Después, los que vengan con posterioridad encontrarán más sencillo seguirlo que buscar uno nuevo. Con el tiempo, acabarán imponiéndose caminos cada vez mejor definidos y, en consecuencia, se excluirán otras alternativas. Casi con las mismas palabras de Ferguson concluye: «Si bien es el resultado de la decisión deliberada de muchas personas, no ha sido diseñado conscientemente por nadie» (152: 51). Surge así un orden global auto-organizado a partir de conductas que se van transmitiendo también en forma de valores y normas. La utilidad de estas reglas depende de su organización conjunta, de su vinculación a un determinado contexto; no hay, pues, reglas que sean absolutamente imprescindibles «en abstracto», sin someterlas a la interacción global entre ellas. Su «selectividad», lo que Hayek denomina la «presión de selección», deriva de esa misma capacidad para encauzar conductas eficazmente; las que no consiguen «sobrevivir» van siendo poco a poco excluidas, y en principio no hay determinantes absolutos. Un cambio cultural, por ejemplo, puede compensar determinadas propensiones biológicas; del mismo modo que una sanción jurídica de determinadas conductas o principios puede contribuir a su mayor institucionalización. La eficacia de las prácticas o de las reglas de conducta hacen que acaben deviniendo en la causa constitutiva de la acción social, permiten la coordinación social, además de proporcionarnos el sentido y la inteligibilidad de las relaciones sociales.

A partir de estos presupuestos parece obvio que nos encontramos ya de lleno en la tradición que Hayek califi-

ca como de «racionalismo no-constructivista» o, valiéndose de los términos de Popper, de «racionalismo crítico», que opone al constructivismo o «racionalismo ingenuo» [6]. Es la tradición de Hume, B. de Mandeville, A. de Tocqueville, Lord Acton, A. Smith o Burke, además de K. Popper en nuestros días [7]. Todos ellos son autores alejados de la *hybris* de la razón, y como señala en relación a Hume, «dirigen contra la Ilustración sus propias armas y se proponen cercenar las pretensiones de la razón mediante la utilización del análisis racional» (1967: 109). Un análisis racional más consciente de las limitaciones de la razón que de sus supuestas potencialidades; más atento a las deficiencias de la sabiduría y las capacidades de los hombres que a la cerrazón del perfeccionismo racionalista. Como él mismo nos dice, su pensamiento está tan lejos del perfeccionismo como de «las prisas y la impaciencia del reformador social pasional, cuya indignación sobre determinados males tantas veces le ciega sobre el mal y la injusticia que la realización de sus planes puede producir» (1960: 8). La razón es incompetente para crear una sociedad «perfecta» capaz de «satisfacer todos nuestros deseos». Nadie está capacitado para controlar «desde un centro» el sistema de reglas sociales imperantes en la sociedad, o para manipularlo libremente. De ahí su hostilidad a construcciones formalistas y ahistoricistas como la teoría del Contrato Social, que tan certeramente criticara D. Hume a partir de una interpretación evolucionista de las normas morales; o su oposición al «liberalismo continental que deriva de la Revolución Francesa» (1960: 405).

Su modelo, en última instancia, bebe de dos fuentes

---

[6] Véase, «Kinds of Rationalism», en 1967, 82-95.

[7] Conviene no olvidar que en un principio la Mont Pèlerin Society iba a recibir el nombre de «Sociedad Lord Acton y A. de Tocqueville».

distintas, no siempre armonizables: el liberalismo clásico, con su insistencia en la espontaneidad social asociada a la teoría de la mano invisible, el gobierno limitado y el *rule of law;* y el componente tradicionalista, con origen en Burke, pero también en el historicismo alemán (Savigny, Humboldt) o en la teoría evolucionista de Spencer, que subraya la sabiduría oculta de las instituciones tradicionales. Ambas se unen en su teoría del orden espontáneo, que cubre tanto los presupuestos del orden económico resultante del libre intercambio individual y las garantías políticas asociadas a quienes de él participan, como la astucia evolucionista que reclama el pensamiento conservador tradicionalista. Es evidente que ambas coinciden en los siglos XVIII y XIX inglés, que pueden permitir hablar del mercado y el concepto del Estado de Derecho como, a la vez, el producto de una evolución «libre» y «espontánea», y la expresión de instituciones «tradicionales». Pero, ¿qué ocurre allí donde no coinciden? ¿Hay que mantener el orden tradicional —feudal, por ejemplo—, también producto de espontaneidades sociales, o es necesario alterarlo para introducir el mercado capitalista, que se supone que es la única espontaneidad social *legítima*? De ser así, ¿no estaríamos coaccionando desde determinados presupuestos racionalistas, por muy débiles que éstos sean, las estructuras propias de distintos sistemas de organización social? Y, en segundo lugar, ¿cuál es la fuente de la supuesta legitimidad del mercado como orden espontáneo y su superioridad respecto de otras formas de organización?

Libertad, mercado y orden político

No creemos que Hayek ofrezca en ningún lugar una contestación explícita a estas cuestiones, que introduci-

mos más a efectos didácticos que con ánimo crítico. Sí cabe, no obstante, extraer una respuesta plausible de una lectura detenida del conjunto de su obra. En un esfuerzo de síntesis se puede afirmar, y con esto abordamos ya la primera cuestión, que Hayek está interesado únicamente en lo que J. Stuart Mill calificaba como «el estadio del progreso en el que han entrado las porciones más civilizadas de la especie» [8], o, en otros términos, una «sociedad civilizada» bajo condiciones modernas. No le interesa, pues, el proceso evolutivo de otras sociedades distintas de aquellas en las que triunfara la revolución industrial. Imponer sobre ellas lo que no es el resultado de su propia evolución no entraría entonces en el marco de su análisis [9]. El enfrentamiento entre sociedades tradicionales y sociedades modernas sólo se daría en el ámbito de la propia evolución interna de la sociedad occidental. Y es precisamente a partir del análisis de los mecanismos a través de los cuales estas sociedades alcanzaron tan espectacular avance en el incremento de la complejidad como Hayek accede a su visión del evolucionismo sujeto a reglas. Sin embargo, en la misma descripción de esta evolución es cuando se entrecruzan los argumentos provenientes de ambas tradiciones de pensamiento. Nos encontramos así, de un lado, una argumentación *utilitarista,* dirigida a subrayar los efectos beneficiosos de las pautas

[8] *On Liberty,* cap. I, Introducción.

[9] Pero no por ello deja de tener interés, como demuestra la difícil «transición» que estamos experimentando desde las antiguas sociedades del socialismo de Estado al sistema capitalista, o la evaluación de las consecuencias de la modernización forzada sobre sociedades tradicionales (Irán, Argelia). Sin duda hubiera sido interesante ver la posición de Hayek al respecto. Su visión de la traslación de las instituciones del mercado a sociedades en las que no hubieran evolucionado hay que entenderla, a la luz de su teoría, como un mero proceso de imitación ante las ventajas comparativas que ofrece. Competirían así con las instituciones tradicionales hasta acabar desbancándolas.

del desarrollo social, que se asienta sobre dos presupuestos fundamentales: primero, sobre el espectacular aumento de la riqueza —la prosperidad material o el «progreso» en general— que es capaz de generar; y, en segundo lugar, en su capacidad para permitir alcanzar altas cotas de libertad o, lo que es lo mismo para nuestro autor, un mínimo nivel de *coerción*. Este último elemento es el que parece sustentar su principio de legitimidad. Así, en la frase introductoria a *Constitution of Liberty* nos dice: «En este libro nos ocupamos de aquella condición de los hombres en la que la coerción de unos sobre otros se reduce tanto como sea posible» (1960: 11). Como luego veremos, la deseabilidad de la libertad no se sustenta sobre un principio propiamente moral, de moralidad sustantiva, sino, en la tradición de Hume, sobre pautas que encajan más en una antropología moral.

De otro lado, sin embargo, nos encontramos con una explicación *conservadora* —que, como ya hemos dicho, no es siempre armonizable con la anterior— que aspira a santificar el resultado de la evolución social espontánea. Desde esta perspectiva sería justificable entonces cualquier sistema que no hubiera sufrido interferencias desde alguna unidad central. O, por decirlo en otros términos, las tradiciones y reglas establecidas serían legítimas porque representan ya el producto del proceso de selección de las reglas idóneas para satisfacer los fines que imponen los criterios de la argumentación anterior: el progreso social y la libertad. Estas reglas o instituciones *deben* ser entonces respetadas y observadas, porque no hacerlo equivaldría a ceder en eficacia y libertad. Es difícil imaginar, en principio, un postulado más conservador. ¿Qué ocurre, sin embargo, si llegamos al convencimiento —como sostiene una concepción más en la línea del racionalismo ilustrado— de que podemos alcanzar una mayor libertad y un mayor progreso social a través de «in-

tervenciones» desde el propio Estado[10]? ¿No cabe acaso imaginar un mundo distinto del establecido por la evolución social? Por otra parte, ¿no se esconde detrás de la argumentación conservadora un presupuesto que hoy llamaríamos «comunitarista», que casa mal con el individualista liberal que se deriva de la primera argumentación? No en vano, los valores recogidos por una determinada comunidad, y no supuestas pautas o dictados objetivos de la razón, serían a la postre el criterio de fundamentación último de nuestras valoraciones y/o instituciones[11]. La respuesta a esta aparente contradicción entre las dos estrategias argumentativas hay que buscarla en dos ideas centrales de la obra de Hayek a las que ya hemos hecho mención: una, que a falta de otra definición mejor, cabría calificar como su «antropología de la ignorancia»; y, la segunda, su concepción del mercado como sistema de organización. Una y otra idea aparecen íntimamente conectadas como en seguida veremos.

Al hablar de las reglas ya nos encargamos de subrayar cómo una de sus mayores funciones consistía en permitir el flujo de una cantidad de información y conocimientos imposible de centralizar en ninguna instancia social; resuelven el problema de la utilización del conocimiento en la sociedad, tanto aquel acumulado a lo largo del proceso histórico y de las experiencias de la convivencia humana, como el dispersado en una infinidad de individuos e instancias diferentes. Pero la coordinación social

---

[10] Hayek no tiene más remedio que reconocer cómo determinadas medidas de política keynesiana provocaron importantes avances económicos a distintas sociedades, aunque en último término las descalifica arguyendo que, por conseguir objetivos inmediatos, se sacrificó la salud económica a largo plazo (véase, 1978: 191-231).

[11] No, desde luego, la concepción comunitarista vinculada a una concepción «republicana» de la política, que presupone algo absolutamente inaceptable para nuestro autor: la existencia de una colectividad con voluntad política propia.

se alcanza de un modo más idóneo si ordenamos nuestras acciones a partir de reglas abstractas. Cuanto más general sea la regla, tanto mayor será también la capacidad de operar eficazmente bajo supuestos de relativa incertidumbre, y tanto más amplio será también el cúmulo de posibilidades que se nos abren a la acción. Por no mencionar la indudable capacidad de las reglas generales, asentadas en un principio de neutralidad, para recabar consensos. En esta línea, Hayek nos dice:

> El descubrimiento de que un orden definido únicamente por ciertas características abstractas ayudaría en la consecución de una gran multitud de fines distintos, fue lo que persuadió a la gente que perseguía fines totalmente diferentes a ponerse de acuerdo sobre determinados instrumentos polivalentes, susceptibles de beneficiar a todos. Tal acuerdo llegó a ser posible no sólo a pesar de, sino también por el mismo hecho de que sus resultados no podían ser previstos. Sólo porque no podemos predecir los resultados efectivos derivados de la adopción de una determinada regla es por lo que podemos asumir que incrementará por igual las posibilidades de cada cual (1976: 4).

Profundizando en esta idea, nos pone un ejemplo inteligente: sería muy difícil que determinadas madres que llevan a sus hijos enfermos al médico puedan ponerse de acuerdo sobre cuál de ellos deba ser atendido antes que los demás. Pero resultaría fácil imaginar un acuerdo si se les comunicara con anterioridad que todas saldrían beneficiadas si se estableciera un orden capaz de aumentar la eficacia de la atención. «Si al acordar tal regla decimos "es mejor para todos si...", no queremos decir que tengamos la certeza de que al final nos beneficiará a todos, sino que, sobre la base de nuestro conocimiento presente, nos ofrece a todos una mayor oportunidad, aunque ciertamente algunos en último término resulten más perjudicados de lo que estarían de haberse adoptado una regla distinta» (*ibíd.*). De este ejemplo se extrae de modo nítido la justificación que ofrece de las reglas e instituciones

abstractas: es preciso mantenerlas y observarlas, porque, en último término, nos permiten lidiar con los problemas derivados de nuestra «ignorancia institucional», con las deficiencias de nuestro conocimiento. Las reglas nos permiten definir qué sería lo más deseable para todos los miembros de una sociedad, reclamando a la par una menor exigencia de nuestras capacidades racionales. Y, va de suyo, que su establecimiento no es el producto de un ejercicio de racionalidad abstracta, sino el resultado de un proceso de selección espontáneo y evolutivo. Como luego veremos, tanto su particular concepción de la libertad como su negativa a aceptar pautas de justicia distributiva se explican a partir de esta «antropología de la ignorancia», que —a nuestro juicio— se asienta sobre su propia observación del funcionamiento del mercado.

Como buen economista liberal, Hayek convierte el funcionamiento del mercado en la hipóstasis de la sociedad como un todo; el mercado constituiría el modelo de orden espontáneo por antonomasia. Su gran ventaja respecto de otras formas de organización económica radica en su inmensa capacidad para diseminar información y coordinar las actividades económicas. El mercado aporta datos que reflejan con gran precisión qué medidas son económicamente correctas y cuáles no. A través de las señales que emite el sistema de precios podemos saber, no ya sólo el valor de los bienes y servicios, sino cuál es la demanda y, por tanto, conocer las necesidades y preferencias sociales y reaccionar frente a ellas. Su función fundamental estriba «no ya tanto en retribuir a las personas por aquello que *han* hecho, cuanto en comunicarles qué es lo que, ya sea en su interés propio como en el interés general, *deben* hacer» (1976: 72). Es la tipica función que no puede ser suplida por ninguna instancia central, incapaz de amasar tan inmensa cantidad de información. El sistema de precios y el principio de la competencia

aportan así un «proceso de descubrimiento» imposible de ser acotado desde fuera de su misma dinámica. Las «organizaciones» (una empresa, por ejemplo, el mismo Estado, etc.), esto es, aquellas formas de orden que responden a una intención o un plan predeterminado, y que Hayek denomina con el término griego *taxis*, pueden satisfacer funciones *específicas* con un éxito considerable, siempre que estén en condiciones de acumular y procesar el conocimiento necesario para llevarlo a cabo. Cuando esto no es posible es necesario recurrir ya a la información que nos proporcionan las reglas generales, producto de un proceso de selección y de las espontaneidades sociales. Este tipo de orden, que en sus últimos escritos denomina con el término de *kosmos*, necesariamente habrá de imponerse entonces como el criterio de organización del sistema social más general.

De estos presupuestos extrae Hayek dos conclusiones generales que consideramos fundamentales. La primera tiene que ver con su negativa a introducir pautas de *justicia distributiva*. Sintéticamente se puede formular de la manera siguiente: la misma naturaleza de la espontaneidad social, hace que su particular configuración no pueda entenderse como «creada» u «organizada» por *nadie* en particular. Carece de sentido, pues, responsabilizar al Estado, a un grupo, o a cualquier otra instancia por la distribución de los recursos sociales [12]. Por definición, los mercados no pueden pretender favorecer determinados resultados o privilegios de grupos o personas concretas. Las pautas de justicia distributiva presuponen la idea de retribución, pero si la ordenación de los recursos sociales responde a una dinámica ciega, esto es, no «son el

[12] Del mismo modo que no puede ignorarse tampoco la *ventaja* comparativa que supone la distribución de la riqueza, que influencia de modo decisivo los resultados distributivos del mercado.

resultado de una distribución deliberada» (1973: 64), si no ha sido «querida» por nadie, ¿cómo puede aplicarse el calificativo de justo o injusto? Sólo cabría imputar estos calificativos a lo que tiene su origen en una voluntad humana explícita [13]. La peculiaridad del mercado y de las instituciones que lo sustentan (derechos de propiedad, libertad contractual, etc.), estriba en que no es ni un fenómeno estrictamente «natural» *(physei)*, ni el producto de un diseño intencionado, producto de un «artificio» humano *(thesei)*. El mercado es un sistema «autorregulado», que no es ni una cosa ni otra, sería un *tertius genus*, como ya se encargaran de observar los ilustrados escoceses. Su gran ventaja para la estabilización de las relaciones sociales proviene también de este mismo carácter anónimo, que permite una «aceptación» social de las desigualdades inimaginable en sistemas en los que predominan las intervenciones estatales. En este último caso, los ciudadanos estarían perfectamente legitimados para reclamar a dichas instancias políticas cambios de políticas en la línea de la satisfacción de sus intereses particulares, con el consiguiente incremento de la contenciosidad política, la proliferación de grupos de interés y, a la postre, la inestabilidad política y la ineficacia económica. Si ya de por sí la regulación central tiene importantes problemas para enfrentarse a los límites del conocimiento de las claves básicas del funcionamiento de la economía, esta situación se ve agravada por la competencia generada entre grupos de interés para conseguir la satisfacción pública de sus intereses.

En sus últimos escritos Hayek abandona, sin embargo, la cerrazón que desde siempre venía manteniendo en

[13] La argumentación más elaborada de su crítica a la justicia distributiva puede encontrarse en el vol. 2 de *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Liberty* (1976).

contra de cualquier tipo de justicia distributiva. Así, en el volumen III de *Law, Legislation and Liberty* (1979) abre la vía, no sin cierta contradicción con sus supuestos generales, a ciertos intervencionismos estatales en materia de servicios sociales que no pueden ser atendidos por el mercado, y afronta por vez primera el problema de las externalidades (véanse pp. 41-46). Pero la atención de los grupos más menesterosos se enfrenta a grandes dificultades, que derivan de su rechazo de las leyes-medida, de la legislación que regula supuestos de hecho específicos, en vez de contemplar la generalidad intrínseca a su concepto del Estado de Derecho (*rule of law*). Por lo ya dicho más arriba debe resultar evidente que Hayek autoriza únicamente aquellas intervenciones que provienen de una instancia encarnada dentro del modelo de la «organización» cuando ésta es capaz de controlar las consecuencias concretas del plan diseñado. Nuestro autor no niega que la política puede jugar un papel «constructivo» en el desarrollo social, nunca podemos estar seguros de haber alcanzado la forma de orden más satisfactoria, más completa posible, dados los nuevos desafíos, las nuevas tecnologías o cambios de circunstancias que se producen continuamente. A estos efectos el *common law* nos ofrece un instrumento de cambio social guiado por la labor de los jueces, que van adaptando el derecho vigente a las transformaciones sociales sin vulnerar las expectativas que las reglas y normas generales *(nomoi)* han cristalizado ya en la sociedad. Estas normas generales pueden ser alteradas por la legislación, por las *reglas de organización,* siempre que sepan modificar para bien el carácter general del orden resultante, que traducido a sus presupuestos liberales no significa sino la promoción de las posibilidades que se abren a la acción de cada cual. La «deseabilidad» de las reformas se evalúa, pues, por los deseos e intereses de las personas medidos por la amplia-

ción de su ámbito de actuación individual. Las medidas dirigidas a satisfacer intereses concretos de personas o grupos mediante intervenciones aisladas no sólo se enfrentan a una dificultad cognitiva, de manejo del necesario saber que presupone el control de sus consecuencias, sino a la quiebra del sistema general. Actividades realizadas con el fin de conseguir un resultado particular, «y sin comprometerse para hacer lo propio en todas las instancias en las que algunas circunstancias definidas por una regla son iguales» equivale a la imposición de una coerción, ya que «crea un privilegio en el sentido de que asegurará beneficios para algunos a costa de otros de una manera que no puede ser justificada por principios capaces de aplicación general» (1973: 129).

Esto nos conduce ya a la segunda consecuencia que cabe extraer de su descripción general del funcionamiento del mercado, y que no es otra que la formulación de su principio de *libertad*. La libertad definida, como ya vimos antes, por la ausencia de coerción, esto es, como aquella situación en la que las personas no dependen de la voluntad arbitraria de otro, encuentra su campo más abonado en el mercado. Sus mecanismos anónimos, «invisibles», coordinadores de conductas generales permiten comprenderlo como una regulación no sujeta a la voluntad conformadora de nadie, impide que alguien pueda «apropiárselo» y se imponga sobre él. Sólo el mercado permite un pleno ejercicio de la libertad, ya que en él cada cual puede organizar su propia vida sin más interferencias que las impuestas por las reglas generales, que no persiguen ningún fin concreto salvo permitir el libre despliegue de los distintos intereses. En contra de la concepción ilustrada, no es posible ampliar las esferas de libertad mediante medidas de acción social; su presupuesto es esa misma «ignorancia institucional» de la que hablábamos arriba. Nuestra incapacidad para perseguir una

determinada concepción de la vida buena que sea indiscutible, que se imponga como necesaria a la razón, impide la imposición de reglas que no sean producto de la sabiduría evolutiva. Esta falta de acuerdo sobre los fines hace que las reglas abstractas, cuyos efectos no pueden ser previstos, sean los presupuestos básicos de la libertad, pues solamente aquéllas permiten que cada cual organice su vida dentro de un marco en el que no se impone una voluntad arbitraria. Y la arbitrariedad deriva de la imposibilidad de su justificación racional. Al no existir un determinado fin general impuesto, cada cual organiza sus fines sin más interferencia que la derivada del Estado de Derecho, que se concreta en un conjunto de reglas impersonales, generales, que delimitan la esfera dentro de la que cada individuo organiza su vida.

Propuestas de reforma constitucional

Estas ideas se oponen a la práctica actual de la inmensa mayoría de las sociedades democráticas, cuya mayor deficiencia Hayek encuentra en su defectuosa delimitación del poder estatal. Sería una mera ilusión, una «ilusión trágica» pensar «que con el establecimiento de los procedimientos democráticos podría prescindirse de todas las demás limitaciones al poder del gobierno» (1979: 3). La confianza de los primeros autores liberales en los procedimientos y las instituciones destinadas a limitar la acción del gobierno ha resultado vana. A su juicio ello se debe a dos tendencias surgidas a lo largo de la evolución política de la mayoría de nuestros países: una tiene que ver con la expansión de los sistemas democráticos, lo que él califica como la democracia mayoritaria e «ilimitada»; la otra obedece ya a una deficiencia del sistema de representación parlamentaria, cuya misma evolución habría subvertido el fin originario para el

que fuera creada. Ambas se encuentran íntimamente relacionadas. Con el ánimo de resolver estos problemas y reajustar el sistema político a sus auténticos principios, Hayek nos ofrece unas curiosas propuestas de reforma constitucional (véase 1979), que no sólo chocan por su extravagancia, sino, sobre todo, porque parecen negar muchos de los principios que informan el resto de su obra, pues su puesta en práctica supondría una importante interferencia en el libre despliegue de la evolución social. Es aquí, sin embargo, donde parece que esa aparente contradicción entre el trasfondo liberal de su teoría y su indudable componente conservador parece inclinarse a favor del primer elemento. Su concepción de la libertad como principio regulativo es, en efecto, lo que en última instancia inspira este tipo de consideraciones.

Ya vimos arriba cómo una de las obsesiones de Hayek consistía en delimitar claramente el espacio que compete a las instituciones del Estado en la elaboración de la legislación general. El fin último de la misma estribaría en ir adecuando el marco general de las reglas —sobre el que se asienta la espontaneidad social y la misma organización del Estado— al cambio social. En este sentido, el sistema representativo ofrecería un instrumento de gran eficacia para potenciar un cambio de gobierno pacífico y pausado. Pero, en cualquier caso, siempre encontraría sus límites en una de las precondiciones fundamentales del ejercicio de la libertad, como es el mantenimiento de las condiciones de estabilidad del marco político y económico dentro de las cuales los ciudadanos pueden organizar sus planes a largo plazo. Las dinámicas del sistema de partidos y su creciente dependencia de grupos de interés organizados han convertido, sin embargo, la labor de gobierno en un permanente regateo, más pendiente de los apoyos puntuales que del mantenimiento de la coherencia del principio del Estado de Derecho. Su obsesión por asegurar la fidelidad del ma-

yor número posible de grupos de votantes, muchas veces heterogéneos, ha conducido a una proliferación de programas de acción dirigidos a satisfacer intereses de grupos específicos, sin una clara evaluación de la coherencia política o de lógica jurídica de dichas medidas. Con ello no sólo se vulnera la eficacia del marco de reglas generales y, por ende, la propia eficiencia del sistema económico, permanentemente sometido a todo tipo de intervencionismos erráticos, sino el mismo sistema que promociona un concepto de libertad que rehuye la arbitrariedad de la acción de gobierno. El problema reside en la misma estructura del poder legislativo, que es competente en principio de la satisfacción de los dos tipos de legislación a los que antes hicimos referencia: la legislación en sentido estricto, es decir, la alteración del marco de las reglas generales, y la promulgación, delegada generalmente en el Ejecutivo, de la legislación entendida como «reglas de organización», esto es, destinada a imponer fines específicos. Esta confusión de funciones hace que se pierda de vista la coherencia institucional y se caiga bajo el influjo de los intereses sociales más inmediatos.

Pero, ¿cómo «proteger» a las cámaras legislativas de estas presiones de los grupos de interés? A estos efectos su propuesta es la siguiente: antes de nada sería preciso distinguir entre un Legislativo «auténtico», dirigido a establecer las «reglas de la conducta justa», abstractas y generales, donde para ser elegible habría que estar en una banda de edad entre los cuarenta y cinco y sesenta años (!), y una Asamblea Gubernamental, encargada de supervisar la acción de gobierno y competente para establecer las «reglas de organización» dentro de las leyes básicas dictadas por el Legislativo. Sería elegida siguiendo criterios similares a los que imperan en la mayoría de los países para cubrir los escaños parlamentarios (véase, 1979: 105 y ss.). Como puede

apreciarse, es una propuesta curiosa, que, no obstante, está sujeta a bastantes problemas, ya que nada impide en principio que los partidos acaben por controlarla, o que el órgano de arbitraje que Hayek establece para que entienda de los conflictos entre ambas cámaras se incline más a favor de una que de la otra. De otro lado, su obsesión por eliminar u obviar por estos medios la importancia de los grupos de interés supone ignorar y eliminar por la vía de hecho uno de los principales componentes de la vida política y económica de la sociedad actual como es su creciente corporativización. Sí sirve, sin embargo, para resaltar su fidelidad a una visión atomista de la realidad social, amparada en su concepción de la libertad, en la que la política únicamente entra como actividad subordinada a la promoción de intereses individuales, como la garantía última de la protección de sus esferas de acción libremente establecidas.

2. Raymond Aron

El espectador comprometido

De estos tres autores de los que aquí nos ocupamos, R. Aron es quizá el más inquieto, versátil y prolífico de todos ellos. Hasta el punto de que no es fácil adscribirle a una única área de especialidad. Sus escritos van de la filosofía a la sociología y de ésta a las relaciones internacionales y la teoría y ciencia política, sin olvidar su copiosa actividad periodística, que es donde mejor se nos aparece como observador de su tiempo y sociedad, como auténtico *spectateur engagé* [14]. Pocos intelectuales han se-

[14] Este es el título de un libro recopilación de entrevistas, ed. por J. L. Missika y D. Wolton, París: Juliard, 1981.

guido con tanto apasionamiento los aconteceres del siglo, y pocos han sabido mantener tan extraordinaria coherencia teórica: los presupuestos básicos de sus últimos libros pueden rastrearse ya en los primeros. Todo ello nos obliga a detenernos más que de lo que suele ser habitual en su biografía, y a exponer su obra siguiendo la propia evolución de los principales acaeceres históricos y debates intelectuales que van apareciendo en la época. En sus *Memorias* nos encontramos, además, con un extraordinario instrumento para llevar a cabo esta tarea, ya que en ellas no se detiene en detalles íntimos, sino que ofrece una extraordinaria muestra de lo que significa dar cuenta reflexivamente del mundo que le rodea.

A esta actividad intelectual tan pendiente de la realidad político-social inmediata se le ha llegado a imputar, sin embargo, su subordinación y dependencia de un mundo en constante mutación. Más que un «teórico» propiamente dicho Aron aparecería así como un gran «periodista» ilustrado. Dirigirle este tipo de acusaciones denota, sin embargo, una cierta incapacidad para captar uno de los rasgos más sobresalientes de su contribución a las ciencias sociales: su reivindicación de la contingencia de nuestro conocimiento del mundo; la necesidad de relativizar nuestra mirada y someterla a un continuo proceso de revisión ante lo que las transformaciones sociales nos van demandando. Aun así, hay que reconocer su pasión por enzarzarse en todos los debates y modas intelectuales del momento (historicismo *vs.* positivismo; existencialismo *vs.* estructuralismo; marxismo *vs.* liberalismo, etc.), muchos de los cuales nos parecen ya algo superados. El hecho de que algunas de estas propuestas teóricas sobrevivan bajo otros ropajes hace, sin embargo, que su lectura siga resultándonos estimulante.

R. Aron nace en 1905 en una familia judía de clase acomodada perfectamente asimilada en la sociedad fran-

cesa desde hacía generaciones. Estudia filosofía en uno de los centros de elite de Francia, la École Normale Supérieur, donde pronto entabla amista con otro estudiante que, como él mismo, acabará teniendo una influencia decisiva en la vida cultural francesa del siglo. Se trata de Jean Paul Sartre, que de *petit camerade* y amigo íntimo, acabará convirtiéndose con el tiempo en un furibundo enemigo intelectual. Poco tiempo después de obtener una cátedra de filosofía de Instituto (*Agrégation*), el joven Aron emprende un viaje de estudios a Alemania (1930-1933), primero como lector en la Universidad de Colonia, y luego en el Instituto Francés de Berlín, donde comienza a familiarizarse con el pensamiento alemán [15]. Su gran descubrimiento fue la obra de M. Weber, cuya lectura iba combinando con la filosofía del momento, representada sobre todo por Husserl y Heidegger, y sin dejar de profundizar en la obra de C. Marx [16]. Esta estancia marcará ya desde entonces las líneas básicas de su obra, y dejará también una huella indeleble en su propia apuesta política. No conviene olvidar que fue testigo directo del ascenso del nazismo al poder, cuyo potencial irracional no supo apreciar todavía en toda su fuerza. Pero sí lo suficiente como para ver en él, como ya había comenzado a apreciar en el estalinismo, la simiente de la amenaza de la libertad y la paz mundiales. Como nos recuerda en sus *Memorias*, casualmente le cupo observar en Berlín junto a su amigo Golo Mann la escena de la quema de libros de la Universidad por parte de Goebbels y

---

[15] Su filogermanismo le acompañó a lo largo de toda su vida. Como dijera en sus *Memorias*, «hasta la derrota del Tercer Reich en 1945, las ideas provenientes de Alemania penetraban la historia mundial» (ed. esp., 1985: 720).

[16] En su *Introduction a la filosofía de la historia* nos dice: «En 1930 tomé la decisión de estudiar el marxismo para someter mis ideas políticas a una revisión» (ed. esp.: 70).

sus secuaces de las S.A. La reacción interior no admitió reparos, «las llamas simbolizaban la barbarie en el poder». En seguida asociaría la lógica de esta misma barbarie al marxismo, anticipando así una argumentación que después harían célebre los «nuevos filósofos» (H. Levi, Glucksmann) a lo largo de los años setenta.

Tras su vuelta a Francia comienzan a aparecer sus primeras obras científicas, entre las que cabe destacar sus libros sobre la sociología y el historicismo alemanes (II: 1935; I: 1938); presenta también su tesis doctoral sobre esta corriente historicista, que aparecería publicada más adelante como *Introducción a la filosofía de la Historia* (I: 1948). La guerra la pasa en Londres como redactor jefe de *La France Libre,* revista gaullista en la que se va familiarizando con la actividad periodística, a la que se dedicará el resto de su vida. Tras la guerra colabora durante treinta años en *Le Figaro,* periódico que sólo abandonará tras su incorporación al grupo Hersant, para integrarse en la plantilla de *L'Express.* Esta actividad periodística va acompañada de una no menos intensa actividad editorial en revistas de pensamiento como las recién creadas *Les Temps modernes* o *Combat,* en cuyas páginas intervienen otros colaboradores como Sartre, Camus, Merleau-Ponty o Malraux. Su vida académica es, sin embargo, más irregular hasta que en 1955 consigue acceder al fin a una cátedra de sociología en la Sorbona, que comparte con numerosas estancias como profesor visitante en distintas universidades del mundo. Su crítica de la nueva universidad masificada le lleva a abandonarla en 1968, centrando su actividad en la «École pratique des Hautes Études». En 1970 es nombrado miembro del prestigioso «College de France», donde comienza lo que él calificará como su «etapa de mandarín», que le acompañará hasta el fin de sus días.

Durante los años cuarenta y cincuenta, sus intereses se

centran en la política francesa y en las consecuencias y presupuestos políticos de la Guerra Fría. Francia, o mejor, la lucha por un determinado destino político para este país después de la Gran Guerra, va a convertirse en su obsesión fundamental. Ya desde el principio asume posiciones próximas a De Gaulle, e incluso acepta la presidencia del gabinete de su amigo Malraux, recién nombrado Ministro de Información en el primer y breve Gobierno del general. La crisis de Argelia y la resultante creación de la V República hizo cuestionar a Aron su apoyo a la causa gaullista; en todo caso, siempre gozó de la suficiente independencia como para que sus convicciones no se dejaran arrastrar por previas tomas de partido. De esta época, y tomando prestado un calificativo que Tocqueville aplicara a Francia, es su influyente libro *Immuable et changeante* (III: 1959), donde desvela algunas de las claves para interpretar la más reciente vida política del país vecino. La Guerra Fría, por su parte, será el motivo de sus primeros escritos de política internacional, centrados sobre todo en el problema de la guerra, que él enjuicia como el problema central de nuestro siglo en el ámbito de las relaciones exteriores. Esta preocupación casi obsesiva por la guerra —véanse si no los mismos títulos de sus obras de política internacional— le conducirá más adelante a escribir uno de sus más logrados libros: la biografía de Clausewitz, que lleva el expresivo título de *Penser la guerre* (III: 1976). A nuestros efectos tiene, sin embargo, más interés la dimensión intelectual que deriva de la división del mundo en bloques: el debate entre los partidarios del marxismo y aquellos que prefieren la defensa del modelo de sociedad occidental. Fue el claro e incuestionado posicionamiento de Aron a favor de este último lo que, en último término, provocó su ruptura con Sartre —a quien, por otra parte, acusó de perpetrar una curiosa e incompatible alianza entre existencialismo

y marxismo— y, casi como corolario, con la práctica totalidad de la *intelligentsia* francesa. El conflicto se fue gestando ya en el mismo consejo editorial de «Les Temps Modernes», pero llegó a su apogeo con la publicación de su libro *El opio de los intelectuales* (III: 1955). En él Aron busca argumentar en contra de los mitos centrales de los intelectuales izquierdistas —los conceptos de izquierda, revolucion, proletariado, la «idolatría de la Historia»— así como inquirir en torno a la «alienación de los intelectuales», su propensión a dejarse encandilar por la crítica radical y las mitologías moralistas y utópicas; el intelectual se convierte en «el misterioso, impredecible mediador entre lo real y el ideal» (p. 76). Las críticas a Aron por parte de sus colegas, muchos de ellos amigos desde hacía años, le convirtieron en un paria entre los suyos.

Este relativo aislamiento de su supuesto ambiente le hizo perseverar en sus convicciones. De hecho, toda su obra posterior, que emana fundamentalmente de su intensa vida académica en la Sorbona, la dirige a poner en práctica su propia interpretación no marxista de la sociedad contemporánea. En esta línea habría que leer su interpretación de la sociedad industrial o su análisis de los sistemas políticos liberales, temas sobre los que volveremos más adelante. Puede que éste sea su período más prolífico, y aquél en el que el Aron académico y teórico parece prevalecer sobre el periodista. Sí se percibe una creciente predisposición —no exclusivista— a centrarse en los temas de política y relaciones internacionales [17]; las relaciones internacionales en la era atómica, donde el factor político, la capacidad de los Estados «para salvar a la humanidad», se convierte en el elemento fundamental.

---

[17] Sus más celebradas obras en este área de especialidad son *Paz y guerra entre las naciones* (1962) y el ya mencionado libro sobre Clausewitz.

La revolución de Mayo del 68 volverá, sin embargo, a ponerle en el centro del debate periodístico al convertirse en uno de sus más conspicuos críticos, con lo cual vuelve a ser de nuevo el blanco favorito de la izquierda. Es también el momento en el que recibe el mayor y más injurioso ataque de Sartre, que, entre otras cosas, le acusa de «ser indigno de ser profesor» [18]. Acusaciones de tipo personal a las que Aron sólo contestará mediante el enfrentamiento intelectual directo, como hiciera en su dura réplica de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre (véase, I: 1973), pero eludiendo siempre la invectiva personal a la que era tan propenso el iracundo filósofo. Este libro, quizás el más difícil de nuestro autor, no hace sino continuar la crítica teórica que iba librando contra otras corrientes del marxismo, como las derivadas de Merleau-Ponty o de Althusser; se trata, en efecto, de un ataque que pasa —como reza el subtítulo del libro— «de una Sagrada Familia a otra» (véase III: 1970) [19].

Como nos refiere Dahrendorf [20] en su breve semblanza de Aron, los hechos de Mayo dejaron en nuestro autor una huella de melancolía, «de triste resignación», derivada de su conciencia de la vulnerabilidad de las sociedades modernas. En esta clave habría que interpretar algunos de sus últimos escritos, como su *Defensa de la Europa decadente* (IV: 1977), o *Los últimos años del Siglo* (IV: 1984), donde identifica la situación internacional del rearme de

---

[18] Entre otras cosas dice: «Ahora que toda Francia ha visto a De Gaulle sin ropa, es menester que los estudiantes tengan derecho a ver a Raymond Aron al desnudo. Sólo se le devolverá la ropa si acepta que se le cuestione», en *Le Nouvel Observateur* de 19 de junio de 1968 (Cfr. en R. Aron, *Memorias* (ed. española, 1985: 470-1).

[19] Un interesante análisis de la «seducción marxista» de la intelectualidad francesa se contiene en Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley: University of California Press, 1992.

[20] «The Achievement of Raymond Aron. Reflections at 75», en *Encounter*, vol. 54, 5, 1980.

1982 con los años álgidos de la Guerra Fría y, en lo que resultaría una premonición errónea, sigue manteniendo la tesis del peligro soviético. Por esas ironías de la historia, su muerte en 1983 le privó de ver, por un lustro, el final del imperio que tanto temió y que justificara gran parte de su actividad intelectual. Pero no es de esperar que ello le hubiera llevado a cambiar su talante inquieto e inconformista. En cualquier caso, durante un par de meses tuvo la fortuna de observar la sorprendente acogida que tuvieran sus *Memorias*, que le dispensaron un reconocimiento casi unánime por parte de la crítica y la prensa francesa, y se tradujo en un inesperado éxito de ventas. Este éxito y reconocimiento acabaría de potenciarse tras su muerte, que sin reunir la espectacularidad del eco que acompañara a la de Sartre, supo colocarle en el lugar que merecía entre sus contemporáneos.

La acción en la historia

Cuando analizábamos la obra de Hayek vimos ya cómo los presupuestos básicos de la teoría social y política de este autor se afianzaban sobre un determinado escepticismo metodológico. Algo similar nos vamos a encontrar en la obra de Aron, donde la reflexión de tipo epistemológico sobre las ciencias sociales constituye el grueso de sus primeros escritos, que culminan quizás en su *Introducción a la filosofía de la Historia* (I: 1948), cuya impronta marcará ya el resto de su pensamiento. Así nos lo dice el propio autor en sus *Memorias*, cuando al hacer el balance de su trayectoria intelectual nos remite a este libro para buscar allí el origen de algunos interrogantes a los que nunca habría conseguido ofrecer una respuesta satisfactoria. Son los interrogantes típicos de quien comienza a enfrentarse profesionalmente el estudio de la

sociedad: ¿qué grado de objetividad podemos alcanzar en los análisis sociales?, ¿cuál es la dependencia o autonomía relativa de nuestros valores respecto de las circunstancias sociales circundantes?, «¿somos prisioneros de un sistema de creencias que interiorizamos desde nuestra primera infancia y que condiciona nuestra distinción del bien y el mal?» (p. 708); el problema de la «unidad» de la historia y su percepción fenomenológica; y, desde luego, la condición del hombre, de un ser finito, marcado por la historia y encerrado en ella, que aun así «se consagra a obras perecederas y quiere alcanzar objetivos más allá de sí mismo y de su ínfima duración» (p. 125). Como, con cierto patetismo, nos dice en la sentencia final de la *Introducción...*, «La existencia humana es dialéctica, es decir, dramática, puesto que actúa en un mundo incoherente, se compromete a pesar de la duración, busca una verdad que huye, sin otra seguridad que una ciencia fragmentaria y una reflexión formal» (ed. esp.: vol. 2, p. 120).

Todas estas cuestiones las analiza Aron al hilo de los problemas que se presentan en la filosofía alemana de raíz neokantiana (Dilthey, Rickert, Simmel, Weber), y en la filosofía del relativismo histórico (Troeltsch, Scheler, Mannheim). Su fin no es otro que indagar sobre los límites de la objetividad en la historia y oponerse a las filosofías de la historia hegeliana y a la positivista de Comte. Frente a esta última, que busca aproximar la historia a una ciencia real, como las de la naturaleza, Aron hace suyo el esfuerzo del historicismo neokantiano por abundar en las peculiaridades de las ciencias del espíritu, presente, entre otras, en la disputa entre positivismo y sociología comprensiva (la disputa «explicación»-«comprensión» —*Verstehen*—). En las ciencias del hombre no es posible separar la verdad científica de la conciencia que la ha elaborado: el historiador, en su visión del pasado,

no puede evitar expresarse él mismo y su época; o, en otras palabras, el conocimiento histórico se asienta sobre un sujeto que es también histórico —el hombre lleva en sí la historia que investiga—. Bajo estas condiciones, ¿cómo es posible una ciencia histórica universalmente válida? ¿Cómo introducir un principio de causalidad en los análisis históricos? o ¿cómo evaluar las «regularidades»?; ¿cuál es el papel que juega el azar? Más que ante un desarrollo o acumulación de conocimientos —la idea de progreso de las ciencias naturales— ¿no estaremos aquí ante una continua recreación del pasado, del pasado que cada sociedad «elige» re-escribir y re-experimentar? Además, ¿cuál es, precisamente, la conexión que se establece entre actor y espectador de la historia? Esta distinción, de obvias resonancias weberianas, apunta hacia la dimensión del político, el lugar de la *acción*, de quien dentro de la limitada objetividad de las relaciones sociales introduce un momento de decisión. Es histórica, por cuanto que «los valores en nombre de los cuales yo juzgo el presente vienen de la historia, están depositados en mí por el espíritu objetivo al que asimilo a medida que me elevo a la conciencia personal» (p. 97). Pero la acción impone la necesidad de reconducir la objetividad, de reducirla, por así decir, a un factor subjetivo. Se trataría de discernir el curso de lo real y de entrar en él aprovechando el máximo de oportunidades presentes para alcanzar el fin prefijado. «El pasado depende del saber, el futuro, de la voluntad; no se trata de observar, sino de crear» (p. 114). Para Aron, ésta es la dialéctica en la que se encontraría inmerso el hombre: el pasado delimita el margen de actuación del individuo, del mismo modo que cada situación histórica fija los límites de la acción política. La libertad resulta así más posible para la teoría y el pensamiento que para la práctica. Y, sin embargo, el hombre no puede evitar la aspiración a la verdad y el sentido; a

recomponer el fraccionamiento de lo que es cognoscible del pasado para dotar de sentido nuestra acción en el presente.

Pero no cabe introducir aquí interpretaciones totalizadoras y teleológicas de la historia. El escepticismo que muestra Aron respecto a las visiones de toda filosofía de la historia acaba revirtiendo en una oposición frontal a todas ellas, pero muy en particular a la hegeliano-marxista, vista como verdadera «deificación de la historia». Su carácter de teología mundana o religión secularizada, con su inevitable anticipación de un estadio final idealizado no haría sino constreñir dogmáticamente las posibilidades que nos abre la misma historia, y nos impide enjuiciarla libremente, tomar postura ante ella. Nada en la historia apunta hacia su «final», ni permite desvelar un movimiento predeterminado, un *telos* específico; ni, desde luego, *verdad* alguna en su sentido enfático. De ahí el fiero rechazo de Aron a las «religiones secularizadas», y su correlativa adhesión a lo que él calificaba como los regímenes constitucional-pluralistas. En ellos se refleja el «proceso de aprendizaje» al que la historia sometió a las sociedades occidentales. Presuponen la introducción de un elemento de contingencia y de crítica permanente, pero también el derecho a un diálogo político sobre el destino común; son vulnerables, pero su vulnerabilidad se asienta sobre un compromiso con la libertad y la justicia.

Sociedad industrial y liberalismo político

En cierto modo puede afirmarse que el conjunto de la obra de Aron obedece a la necesidad de aportar una reflexión sobre los límites de las sociedades democráticas modernas. No era ésta, desde luego, la pretensión cons-

ciente y explícita de sus primeros escritos, pero, como acabamos de ver, emana directa y casi naturalmente de sus iniciales reflexiones epistemológicas. La historia es abierta, y en ella la *política* se manifiesta como el campo de acción fundamental del hombre. El relativismo histórico no impide la renuncia a una actividad política guiada siempre por el factor racional y atenta a la experiencia histórica. Precisamente por ello, el observador de la realidad social debe atender también a otros factores, como es la propia teoría social, en la que se reflejaría una parte de la conciencia —la más elaborada— que ésta tiene de sí misma [21], así como las condiciones materiales, los condicionamientos objetivos, en los que la sociedad se desenvuelve [22]. Ambos aspectos cubrirán gran parte de los análisis de Aron, quien, de un lado, se convertirá en un extraordinario comentarista de la teoría política y social contemporánea, y, de otro, en uno de los más relevantes teóricos de la sociedad industrial, entendida como el modelo sobre el que se asientan las condiciones materiales de la sociedad democrática. Sus reflexiones de teoría social se contienen sobre todo en su libro ya clásico sobre las *Etapas del pensamiento sociológico* (II: 1967), y en su confrontación a la teoría marxista a la que antes hicimos referencia (véase III: 1970). Su «Trilogía de la Sorbona» [23] recoge ya de un modo más sistemático el aspecto

---

[21] «Las sociedades modernas son las primeras que pretenden adquirir un conocimiento científico de sí mismas. La sociología tiene por vocación ser la conciencia de las sociedades lo bastante ambiciosas o imprudentes como para exponerse sin comedimiento a la observación imparcial o a la curiosidad» («Ciencia y conciencia de la sociedad», en II, 1988 (ed. esp.: p. 11).

[22] Sin olvidar, desde una perspectiva general de la obra de este autor, la dimensión internacional, que, como vimos arriba, se centra sobre todo en el conflicto entre sociedades. Las inevitables restricciones a las que nos somete las dimensiones de este trabajo impide que podamos detenernos en este aspecto.

[23] Originariamente aparecida como apuntes de clase dictados por

relativo a los análisis de la sociedad industrial, pero sin dejar de integrar, tampoco aquí, importantes comentarios de teoría social.

En el primer y más interesante libro de esta trilogía, sus *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*, el objetivo último de Aron estriba en definir cuáles son los elementos comunes a toda sociedad industrial, y el papel que en ella ocupa al factor político. Esta perspectiva se asienta en realidad sobre una serie de consideraciones de tipo epistemológico sobre la sociología y su ámbito de conocimiento. Su objetivo central estaría dirigido a encontrar los caracteres comunes que se dan en las distintas manifestaciones de un fenómeno social, ya se trate, por ejemplo, de las formas de parentesco o de la economía. Así, por ejemplo, centrándonos en el tema que ahora preocupa a Aron, si analizamos la economía capitalista y la comparamos a la socialista, lo lógico es

> comprender los dos tipos de economía como dos variaciones sobre un mismo tema o dos especies del mismo género. Todas las economías modernas se afanan por desarrollarse, aplican los conocimientos científicos a la organización del trabajo, implican una distribución de la mano de obra a los distintos sectores. Pueden multiplicarse los rasgos comunes entre esas economías diversas y, al mismo tiempo, se debe determinar lo que las distingue (ed. esp.: 24-5).

Al modo weberiano, Aron no cree posible una teoría general de la sociedad capaz de independizarse del todo de las distorsiones del observador. Toda teoría social constituye, por definición, una de tantas perspectivas sobre la sociedad, y ninguna de ellas puede arrogarse el ser la única «verdadera» y tener pretensiones —como el marxismo— de validez universal. La verosimilitud de la

---

Aron en esta Universidad de París, abarca los libros siguientes: II: 1962 y 1964; III: 1965.

interpretación marxista de la sociedad industrial, centrada ante todo en el proceso de acumulación de capital, o sus análisis en torno al condicionamiento de la economía sobre los procesos sociales generales, no excluye otras explicaciones o «interpretaciones», como las de Weber, Durkheim o Schumpeter. De ahí que las explicaciones sean «plurales», y que esa pluralidad de visiones se asocie a distintos «padres fundadores» como Tocqueville, Marx, Montesquieu, Weber o Mosca y Pareto. Todas esas teorías contienen explicaciones con sentido y, sin embargo, *la* explicación de un determinado fenómeno no puede limitarse a ser algo así como la síntesis de todas ellas. Lo que ha de hacer el teórico consiste más bien en intentar confrontar la aportación de cada uno de ellos para que la tensión que de ahí resulta consiga iluminar —en distintos niveles de generalización— la constitución de los conceptos. Esto es, en definitiva, lo que aquí hace Aron cuando confronta a Pareto con Marx para explicar cómo la revolución socialista tampoco consiguió eludir la persistencia de una clase dirigente, ya fueran los bolcheviques o la *nomenklatura* posterior, hecho que Marx no había previsto en su teoría de las clases sociales. O cuando recurre al enfrentamiento de las posturas de Tocqueville —o de Montesquieu— con las de Marx, etc. En suma, aunque todos ellos hubieran visto los mismos hechos, o hechos similares, «lo que cambia es la acentuación de unos y otros, o la captación de las relaciones entre los mismos» (p. 43).

El hecho fundamental que llama la atención de Aron, y que sería además común a la sociedad soviética y capitalista, es el aumento del crecimiento económico que se produce por el imparable incremento de la *productividad*. Esta idea, que en esencia sigue los trabajos del economista australiano Colin Clark, la desarrollará al hilo de la aportación de nuevos datos, fundamentalmente sobre las

economías norteamericana y soviética. A su entender, el crecimiento depende esencialmente de una *actitud* de los sujetos económicos, que se concretaría en los tres aspectos de la racionalidad económica moderna: el espíritu de ciencia y de técnica, el del cálculo económico, y el espíritu y el gusto por el avance, el cambio y la innovación (véanse pp. 166 y ss.). Desde luego, en cada país se daría de formas distintas, estaría sujeta a su propia singularidad, así como a las particularidades de cada fase económica, pero la tendencia parece imponerse por doquier. Precisamente, una de las tendencias del crecimiento económico del siglo XX es su dimensión *planetaria*, su extensión a todas las zonas del mundo.

Como ya fuera observado por algunos de sus comentaristas, la insistencia de Aron en imputar un rasgo común a los distintos modelos de sociedad, parece ubicarle en la línea de la «teoría de la convergencia» (*le rapprochement*), con su énfasis sobre la progresiva aproximación entre sociedades industriales, independientemente de los regímenes políticos que las gobiernen [24]. No es ésta, sin embargo, la lectura que se extrae del tercer libro de la trilogía, *Democracia y totalitarismo* (III: 1965b), donde nuestro autor va a desarrollar sus consideraciones sobre las diferencias existentes entre la práctica de la política en ambos sistemas [25]. Como vimos arriba, Aron se esfuerza por reivindicar permanentemente una *autonomía relativa* para la política respecto de los condicionamientos económicos. «La política constituye una categoría eterna de la existencia humana, un sector permanente de toda

---

[24] Del mismo modo que Aron coqueteará también con la «teoría del fin de las ideologías» que por entonces comenzarían a fletar D. Bell y otros (véase II: 1966, parte III).

[25] Ni es tampoco lo que él mismo hace cuando nos narra larga y detenidamente las diferencias entre economía capitalista y socialista (véase II: 1962, pp. 110 y ss.).

sociedad. Y es ilegítimo darse, como hipótesis, la eliminación de la libertad como política y caracterizar a una sociedad por su sola infraestructura económico-social sin precisar los rasgos específicos del régimen político» (II: 1988: ed. esp. p. 295). La continua racionalización del trabajo y la economía no excluye los conflictos de interés, y parece un hecho evidente que los regímenes políticos condicionan en gran parte «el sentido de la colectividad». La política posee una cierta primacía, en tanto que «organiza el conjunto»; de hecho, el propio Estado soviético era producto de una decisión política, como es la Revolución de 1917. Haciendo suya una vez más una percepción de Tocqueville, señala: «las sociedades modernas son, inevitablemente, industriales, comerciantes, democráticas (...), pero ¿son liberales o despóticas? La elección depende del régimen político» (*Ibíd.*, p. 197; II: 1969). Cuáles sean las diferencias entre un régimen y otro es, precisamente, lo que se esforzará en explicar en el libro ya mencionado (III: 1965b), donde contrasta estas diferencias entre «despotismo» —representado por los sistemas «de partido único»— y liberalismo —reflejado en los sistemas políticos «pluralistas» o «multipartidistas».

Las claves para distinguir entre ellos las presenta Aron a partir de una serie de definiciones que recuerdan a la presentación de los tipos ideales weberianos. El grado de dispersión o concentración del poder se convierte en la diferencia fundamental entre sistemas, que se concreta también en una distinta *fórmula de legitimidad*, que abarca desde el estilo de adhesión al Estado hasta el tipo de libertades propias de cada sistema. Pluralismo de poder y una organización constitucional que permite y promueve la competencia entre elites y partidos políticos serían las características básicas de los regímenes multipartidistas. Su «principio», eñ el sentido que Montesquieu diera al

término [26], radica en el respeto a la legalidad y a las reglas del juego democrático. Pero habría que añadir también su «sentido del compromiso», dirigido a permitir la mayor integración social posible sin por ello reducir la efectividad de la acción política. Competencia, Constitución, pluralismo político y Estado de partidos son aquí las ideas clave, integradas por un «espíritu» dirigido a la salvaguarda de las libertades, la participación política y el bienestar económico (II: 1965b: 344 y ss.).

En los sistemas de partido único nos encontramos, por el contrario, con su exacta contrapartida: en vez de la competencia, el monopolio de poder; la Revolución en lugar de la Constitución; y el absolutismo burocrático como oposición al pluralismo de grupos sociales. El resultado es un Estado *partidista* en vez de un Estado de partidos, que es otra forma, *aggiornata,* de expresar la oposición entre un Estado laico y un Estado ideológico. El fin último de esta forma de organización política, cuyo modelo ve realizado sobre todo en el Estado soviético, es el completo sometimiento de la sociedad a las demandas de la ideología —la imagen de la sociedad que desean crear—, y la identificación última de sociedad y Estado. No hay lugar aquí para establecer las diferenciaciones que acompañaron al liberalismo y se convirtieron en las condiciones de posibilidad del mantenimiento de la libertad, como aquélla entre sociedad civil y Estado, o entre política y economía, todo pasa por la inexorable homogeneización impuesta por el partido.

---

[26] «Principio», según este autor, equivaldría a aquel «sentimiento adaptado a una organización institucional, que responde a las necesidades del poder en un determinado régimen» (III: 1965: 85).

Defensa de las libertades

La evaluación positiva que en último término extrae Aron de su análisis de las sociedades constitucional-pluralistas no le ciega respecto a sus muchas deficiencias. Entre éstas menciona, en primer lugar, sus tendencias oligárquicas. No coincide, sin embargo, con el diagnóstico pesimista que de ellas ofrecían en la época autores como C. Wright Mills, que creían ver en las sociedades occidentales el control conspirativo de una «elite de poder» dirigida a la imposición de un común interés por la dominación y la satisfacción de sus intereses propios. Sin negar las tendencias oligárquicas de los partidos políticos, subraya el pluralismo derivado de la no coincidencia entre los intereses de los distintos grupos sociales, que compiten así por el ejercicio del poder. Esto estaría en flagrante oposición a lo que ocurre en los sistemas socialistas, donde la pertenencia al partido sirve para cohesionar y unificar a las distintas elites políticas y burocráticas. La concentración del capital en el capitalismo no tendría tampoco ni las dimensiones ni las consecuencias políticas apuntadas por los autores marxistas (véase III, 1965b: 112 y ss.). Y si así fuere, nada impediría que los focos de pobreza o las distorsiones del capital sobre la capacidad de decisión política no pudieran ser enmendadas desde dentro de la misma lógica de este sistema (mediante mecanismos de política fiscal dirigidos a una mayor redistribución, o mediante legislación antimonopolista). Otras deficiencias del sistema democrático occidental habría que verlas en la predisposición de la clase política a la demagogia, que perdería de vista así, en su afán por conseguir votos, los dictados del bien común. O en el sacrificio de la eficiencia en aras de la satisfacción de intereses electorales contingentes. En cualquier caso, su gran ventaja residía en el establecimiento de la competencia orga-

nizada, única garantía frente al despotismo y la arbitrariedad. Contrariamente a la posición de Hayek, Aron sí pensaba que pudiera establecerse la compatibilidad entre la vieja idea de la democracia liberal y el dominio prometeico sobre la naturaleza, entre reconocimiento de libertades formales y las garantías del Estado de Derecho, y la búsqueda de mayores pautas de eficiencia y justicia social apoyadas sobre medidas políticas concretas. En esta línea sostiene, que «las sociedades occidentales poseen un triple ideal: la *ciudadanía burguesa*, la *eficacia técnica* y el *derecho de cada cual a elegir su vía de salvación*. De estos tres ideales, ninguno debe ser sacrificado. No debemos ser tan ingenuos como para creer que es fácil alcanzar los tres» (III, 1965b: 70). De esta forma el liberalismo de Aron se asienta sobre los supuestos tradicionales que venían informando esta doctrina desde el pasado, sin por ello renunciar a integrarlos en las transformaciones introducidas por los nuevos desafíos generados por la evolución de la sociedad industrial y las amenazas de un mundo crecientemente abocado a una explosiva situación internacional marcada por el enfrentamiento entre bloques y la consiguiente importancia del poder del Estado. Como deja claro en su crítica a Hayek (véase III, 1965b: 116-135), la democracia, lejos de constituir una amenaza potencial del marco de libre actuación de los individuos, se constituye en su misma garantía: «ofrece la mejor oportunidad de salvaguardar la libertad» (*ibíd.* 126). No basta con una definición meramente negativa de la libertad, entendida como libertad *frente* a la coerción, sin incorporar su dimensión pública, positiva. La libertad de elección, la facultad para incidir en los procesos de deliberación y pronunciamientos políticos o para constituir un Estado independiente dentro de un cuerpo cívico, formaría parte del patrimonio integral del cuerpo más amplio de la libertad. Cabe concluir,

pues, que en pocos autores se dan cita —no siempre libres de contradicciones— las diversas tradiciones del liberalismo y los imperativos que sobre ellas van imponiendo las prácticas sociales y las contingencias del momento histórico. Su carácter de síntesis entre el sociólogo y el teórico político abre así una estimulante reflexión sobre la política en el difícil período de tránsito que acompaña a las sociedades occidentales desde la Gran Guerra hasta prácticamente el fin de la Guerra Fría y la definitiva globalización del principio democrático.

3. Isaiah Berlin

Aquellos que en algún momento de su vida han tenido ocasión de conversar con Sir I. Berlin o de asistir a sus clases magistrales no han dudado ni un instante a la hora de describir su rasgo más peculiar: la velocidad con la que es capaz de expresarse verbalmente, sin trabas ni vacilaciones, mostrando una erudición fuera de lo común. Pero la sorpresa es mayor aún para los que son capaces de apreciar que eso mismo puede hacerlo no sólo en lengua inglesa, con acento de Oxford, sino también en ruso. Y es que, a pesar de haber vivido desde los diez años y de haberse educado intelectualmente en Inglaterra, Berlin conservó su lengua materna a través de la lectura de los clásicos rusos.

Nacido en Riga (Letonia) el 6 de junio de 1909, se traslada con su familia a Petrogrado en 1915, donde vivirán hasta que en 1919; descontentos con la situación sociopolítica existente tras la Revolución, deciden emigrar a Inglaterra. Aunque no sufrieron persecuciones ni sintieron directamente la opresión del régimen soviético, Berlin no olvidará el ambiente existente en ese período en el que afirma adquirió un sentimiento de horror hacia todo

tipo de violencia física —tras ver el linchamiento de un policía— y una temprana percepción de términos como libertad, igualdad, liberalismo y socialismo [27], cualitativamente distinta a la que posteriormente encontró en la mayoría de sus colegas de Oxford.

El resto de su vida ha estado ligado a Inglaterra y sobre todo a Oxford, donde estudió Filosofía y desempeñó toda su carrera académica: *Fellow* del New College (1938-50), Chichele Professor de Teoría Social y Política (1957-1967), Presidente del Wolfson College (1966-1975) y *Fellow* de All Souls... que tan sólo se vio interrumpida durante la Segunda Guerra Mundial cuando trabajó para el Ministerio de Información en Nueva York (1941) y para el Foreign Office en las embajadas de Washington y Moscú (1945-46). Finalmente desde 1974 a 1978 fue Presidente de la Academia Británica.

Todos estos datos biográficos nos permiten situar el contexto intelectual en el que Berlin escribe su obra, pero también contemplar los acontecimientos históricos de los que fue testigo directo y que contribuyen a formar su trágica visión de lo que está siendo el siglo XX: los comienzos de la Revolución Rusa, la URSS al término de la Segunda Guerra Mundial bajo el gobierno de Stalin, el descubrimiento de los campos de exterminio nazi, los movimientos nacionalistas que se extendieron por todo el Tercer Mundo y, finalmente, la división del mundo en dos bloques ideológicos durante el período de la Guerra Fría. Todo ello analizado y vivido desde una óptica que él mismo caracteriza de liberal y progresista [28], y que a su vez se vio modelada por dichos acontecimientos.

Respecto a la relación de la obra de Berlin con las co-

---

[27] Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, 1992, p. 5. A partir de ahora, CIB.

[28] CIB *cit.*, pp. 4 y 10.

rrientes intelectuales de su entorno, debemos destacar su independencia y su poca inclinación a absorber (o dejarse absorber por) tendencias novedosas o predominantes, incluso en momentos históricos en los que el enfrentamiento ideológico propugnaba una radicalización del pensamiento. No sólo rechaza las soluciones últimas propuestas por los «ismos» (salvo un liberalismo desconectado del racionalismo metafísico) que han movilizado a los hombres de este siglo, sino que tampoco se encuadra totalmente dentro de las corrientes más significativas del ambiente intelectual de Oxford: la tradición inglesa, derivada de Locke, Berkley, Hume, Mill, Russel..., llamada empirismo radical o análisis lingüístico (a la que, sin embargo, valora enormemente) y el positivismo lógico, que después de la guerra se empeña en arrebatar a la anterior su privilegiada posición (y al que critica desde sus propios planteamientos internos).

Pero en Berlin sí está presente esta herencia empirista y él mismo se considera exponente de la Filosofía inglesa frente a la francesa o alemana, algunos de cuyos autores confiesa no entender (Adorno y Derrida [29]) y para los cuales, modestamente afirma, su obra parecería crudamente empírica y primitiva. Por ello sus trabajos han sido y son muy valorados en los círculos intelectuales anglosajones pero mucho menos conocidos en el continente, por lo menos hasta hace unos años a partir de los cuales, ¿sorprendentemente?, su obra ha adquirido gran relevancia. Berlin está de moda y las razones para ello sólo las podremos apuntar después de describir sus planteamientos teóricos. Así podremos juzgar si, como afirma Hausheer [30], el creciente interés por sus es-

---

[29] CIB *cit.*, p. 48.

[30] Introducción a *Against the Current: Essays in the History of Ideas,* 1979, AC.

critos es, utilizando las propias palabras de Berlin en su ensayo sobre Verdi, *a symptom of sanity in our time.*

Antes de entrar de lleno en esta tarea, sin embargo, es necesario poner de relieve que el carácter fragmentario de su obra obliga a que el análisis de los presupuestos básicos sobre los que construye su teoría política sólo pueda realizarse a través de su previa extracción del interior de contextos muy variados: descripciones de caracteres de personajes relevantes, discusiones filosóficas, problemas políticos..., pero sobre todo de sus ensayos sobre Historia de las Ideas. Éstos se centran principalmente en autores, ideas y acontecimientos de los siglos XVIII y XIX, casi siempre mostrando sus conexiones con el siglo XX, porque para Berlin, lo que confiere importancia a algunos pensadores y no a otros es que los temas que han analizado tienen vigencia en la actualidad y no han muerto con la sociedad en la que fueron concebidos. En estos escritos nuestro autor no realiza un estudio sistemático o exhaustivo del pensamiento de un autor o de los sucesos acontecidos en un período concreto. Se trata más bien de un muestrario de imágenes de gran fuerza descriptiva que reflejan ideas con gran profundidad y agudeza y que, a menudo, no son coincidentes con las visiones más generalmente aceptadas, llevando al lector a plantearse las cuestiones desde nuevas perspectivas. Sus conclusiones no son radicales, lo que muestra son las consecuencias generadas por determinadas ideas que en muchos casos son las que le han llevado a definir las suyas propias, por ello la selección de los autores que analiza no es arbitraria. De cada autor y período escoge aquello que le sirve para dar forma a su propia teoría, sea a través de su crítica, sea reflejándose en ello.

Una vez realizado este proceso de extracción de ideas, el paso siguiente es conectarlas entre sí en un todo que permita ver sus relaciones, incoherencias y posibles con-

tradicciones. Este último proceso, la composición final del cuadro, es el objetivo perseguido, pero antes es necesario encontrar las piezas clave que nos permitan vislumbrar con más rapidez la imagen resultante y que constituyen los pilares en los que se apoya su teoría política: su visión de la naturaleza humana, de la historia y su defensa del pluralismo valorativo, que irremediablemente deben ser explicados en conexión unos con otros.

Naturaleza humana, pluralismo de valores y moralidad

> Las ideas de todos los filósofos preocupados por los asuntos humanos al final descansan en su concepción de lo que es y puede ser el hombre [31].

Comencemos con una breve referencia al planteamiento metodológico de Berlin. Como hemos mencionado anteriormente, su punto de partida es empírico, entendido esto como actitud que «se basa en el conocimiento que se deriva de la experiencia de lo que son los hombres y lo que quieren» [32]. Es esta experiencia, producto de la observación empírica y del conocimiento ordinario humano de la realidad y de los cambios históricos, y no un ideal preconcebido, la que le lleva a defender un determinado concepto de naturaleza humana: el hombre como ser creativo que se dirige a sí mismo [33], que lleva implícita la idea de que la verdadera esencia del hombre es la capacidad de elegir sus propios fines.

En este sentido, los seres humanos serían agentes individuales, dotados de una racionalidad minimalista (un

---

[31] AC, p. 298.

[32] I. Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, 1988, p. 224, nota 21. A partir de ahora, citada como CESL.

[33] CESL, p. 99.

agente tiene razones para hacer lo que hace) [34] y cuya característica universal es esa capacidad para formular sus propias metas, lo que incorpora inevitablemente la exigencia de libertad de elección (y que, como él mismo afirma [35], coincide en gran parte con la visión kantiana).

La dignidad humana, lo que hace humano a los hombres, es decidir sus fines, sean cuales sean. Se trata de una visión del hombre como ser autónomo, capaz de transformarse a sí mismo, pero desligada de cualquier idea de autorrealización racional que, para Berlin, inevitablemente degenera en la conclusión de que sólo hay un modo correcto de vivir y, por tanto, conduce al paternalismo y al despotismo. Defiende así la idea de una esencia de la humanidad, eterna y universal, que es capaz de dotar de universalidad a algunos de nuestros valores morales pero al mismo tiempo intenta evitar el caer en la asunción de un racionalismo monista, la bestia negra de este autor. Éste se caracteriza, como repetidamente recoge Berlin en sus artículos, por estar basado en tres dogmas que son el punto común de teorías que por lo demás son muy distintas: que todas las cuestiones auténticas (sobre hechos o valores) sólo tienen una respuesta verdadera; que esas respuestas verdaderas son cognoscibles en principio; y que no pueden chocar entre sí pues forman parte de un todo en el que encajan armónicamente [36].

Por ello su concepto de naturaleza humana está indisolublemente ligado a un pluralismo que señala la varie-

[34] John Gray, «On negative and Positive Liberty», en Pelczynski and Gray ed., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Londres, 1983: The Athlone Press).

[35] I. Berlin, «Reply to Robert Kocis», en *Political Studies* (1983), XXXI, p. 390. A partir de ahora RRK.

[36] I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, 1992, p. 209. A partir de ahora, CTOH.

dad de fines y de modos de vida susceptibles de ser perseguidos por los hombres. Frente a esa criticada visión monista predominante en la tradición filosófica occidental, Berlin afirma que no hay una forma de vida perfecta (una solución definitiva) en la que nuestra naturaleza alcance su máximo desarrollo, pues no hay un valor o principio al cual puedan ser reducidos todos los demás y que nos sirva de pauta absoluta para la elección de nuestros fines. Los valores son plurales y cada forma de vida los asume o rechaza creando diferentes combinaciones, ninguna de las cuales puede demostrar su superioridad. No es posible, por tanto, descubrir racionalmente una jerarquía de valores que fundamente nuestra elección.

Pero esos valores últimos, además, no coexisten de modo armónico y, en último término, pueden ser absolutamente incompatibles [37]: «El mundo con el que nos encontramos en nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el que nos enfrentamos con que tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas...» Esa multiplicidad y posible incompatibilidad hace que la posibilidad de conflicto y tragedia no pueda ser nunca eliminada completamente de la vida humana.

Uno de los problemas que genera esta visión pluralista es que podría conducir a un relativismo absoluto, al «todo vale», que, sin embargo, no es en absoluto la postura de Berlin. Precisamente la creencia en la existencia de una determinada naturaleza humana es la que le hace distinguir entre aquel relativismo y su postura pluralista. Para él, los fines que han perseguido y persiguen diferentes hombres y sociedades son muchos pero no infinitos. Y por ello habla de los fines humanos objetivos que son aquellos que los hombres pueden imaginar susceptibles de ser perseguidos por seres humanos, aunque estén situa-

[37] CESL, p. 239.

dos muy bajo en su propia escala de valores. Estos fines objetivos pueden ser, como hemos visto, incompatibles unos con otros, chocar entre sí, y no son susceptibles de ser ordenados jerárquicamente. Pero Berlin, a diferencia de lo que algunos críticos le atribuyen, no acepta que no haya base racional para elegir entre unos u otros. El conocimiento empírico y la moralidad de una gran mayoría de la humanidad permite ofrecer «buenas razones» para defender y justificar una determinada elección. Ésta se basará en mi escala de valores, que a su vez está muy conectada con mi sociedad, cultura, etc. Para Berlin al final los hombres, por el hecho de serlo, tienen suficientes cosas en común para hacer posible la vida social y establecer una determinada moralidad social [38].

Frente a este planteamiento pluralista, el relativismo, en todas sus versiones, sostiene que estos fines objetivos no existen y que, por tanto, los valores de una cultura pueden ser absolutamente ininteligibles para otra [39]. Así, no tendría sentido plantearse la preferencia de un valor sobre otro y, en consecuencia, no se podrían sentar las bases de ningún tipo de moralidad.

La postura de Berlin, al margen de las críticas que pueda suscitar, quiere ser otra cosa. Parte, en primer lugar, de la idea de ser humano como agente moral que ejercita su voluntad *(free will)* a través de la libre elección de sus fines. Desde allí defiende que esas elecciones pueden ser racionales (en un sentido «débil») dentro de una perspectiva pluralista limitada por la visión de lo que es un ser humano. Y todo ello, concluye, permite sustentar una determinada actitud ética.

Un ejemplo ilustrativo de este punto es su defensa de valores universales desde la perspectiva pluralista. La na-

---

[38] RRK, p. 391.
[39] CTOH, p. 81.

turaleza humana, si quiere ser llamada así, debe cumplir unos requisitos mínimos [40] que no son sólo determinados atributos físicos y psicológicos sino también propiedades morales que forman parte indesligable de ella. Esos principios son tratados no como algo que se adopta libremente, dice Berlin [41], sino como presuposiciones de humanidad y de vivir en un mundo común con otros, de ahí su consideración como normas éticas universales. No se trata de descubrir racionalmente un conjunto de normas morales eternas, un código objetivo, sino de observar qué valores son básicos y han sido ampliamente reconocidos en la mayor parte de lugares y épocas, al margen de su incorporación a sistemas normativos, y casi intuitivamente aceptarlos como universales, pero siempre sin que pueda sostenerse una certeza absoluta.

Historia, diversidad cultural e idea de progreso

La comprensión histórica nos permite percibir la existencia de una cierta esencia humana, de unos valores universales no absolutos, de una conexión entre el pasado y el presente, y al mismo tiempo, de valores últimos y formas de vida que en determinadas circunstancias pueden chocar entre sí trágicamente, y de una gran variedad cultural. Un complejo sentido de la historia está presente en todos los escritos de Berlin y refleja de nuevo esa oscilación entre lo universal y lo específico, que, como vimos, se intentaba conciliar en su enfoque pluralista: la diversidad limitada.

Así, por un lado, intenta desmarcarse de la visión del proceso histórico como movimiento inevitable en una di-

[40] CTOH, p. 80.

[41] CTOH, p. 204.

rección predecible, que culmina en la consecución de un estado final perfecto, y de la idea de que en cada etapa histórica existen unos fines prescritos que deben ser perseguidos por todos los hombres racionales. Sus puntos de apoyo para esta crítica son su rechazo de las posturas deterministas y su percepción de la diversidad cultural.

Antideterminismo

La historia no es un proceso inexorable gobernado por leyes descubribles a través de la razón. Para Berlin, la idea de que la historia obedece a leyes, sean éstas naturales o sobrenaturales, y de que todo acontecimiento de la vida humana es un elemento de una estructura necesaria tiene orígenes metafísicos y esconde una actitud profundamente antiempírica. Su argumento final es sencillo: no puedo demostrar que el determinismo sea falso, pero si se aceptara realmente como verdadero, nuestro mundo experimentaría una transformación absoluta, casi inimaginable, pues desaparecerían las ideas de capacidad de elección, responsabilidad y libertad, y por tanto la moralidad sería aniquilada. Y las consecuencias para la teoría del propio Berlin serían aún más catastróficas pues dejarían sin sentido su propia visión de la naturaleza humana y del pluralismo, ambas basadas en la posibilidad y necesidad de la elección humana.

Sin embargo, aunque asume la creencia en el libre albedrío, no cae, por el contrario, en una postura ingenua que desprecie la influencia sobre el desarrollo histórico de grandes fuerzas impersonales [42]. Para él existe, por supuesto, un condicionamiento emergente del contexto en el que se desarrolla la actividad humana pero que no es

[42] CIB, p. 34.

absolutamente determinante: ni prescribe totalmente las acciones de los individuos, ni conduce inexorablemente hacia un único destino. «Hay "ritmos" en la historia, pero es un síntoma siniestro decir que son "inexorables". Las culturas tienen determinadas estructuras, y las épocas tienen su espíritu, pero explicar las acciones humanas como consecuencia o expresión "inevitable" de éstos, es ser víctima de un uso equivocado de las palabras» [43]. Además, en momentos cruciales, las decisiones o actos de los hombres, que no están absolutamente predeterminados [44], pueden llegar a modificar el curso de la historia.

Relativismo cultural e idea de progreso

Ese escepticismo ante las visiones teleológicas de la historia se ve apoyado por la percepción de la diversidad cultural y, en consecuencia, del pluralismo de valores últimos. Como Berlin mismo señala reiteradamente, fueron las ideas de Vico y Herder sobre las diferencias culturales las que reforzaron su creencia de que la historia no era una progresión rígida y lineal. Cada cultura ordena los valores conforme a un único patrón irrepetible y la historia es una sucesión de culturas que posibilitan diferentes formas de vida. Pero ese desarrollo no es necesariamente progresivo. Las culturas posteriores en el tiempo no tienen por qué ser necesariamente «mejores» en todos sus aspectos. Por eso Berlin afirma [45]: «¿Puede alguien en el siglo XX —con certeza uno de los peores siglos de la historia humana— realmente

---

[43] CESL, p. 120, nota 8.

[44] CIB, p. 149: «No tenemos un margen de elección grande. Digamos, un uno por ciento. Pero ese uno por ciento puede ser determinante.»

[45] CIB, p. 35.

creer en el progreso humano ininterrumpido? ¿O en el progreso general como tal? Sin especificar respecto de qué, ¿puede uno hablar de progreso? Se puede hablar de un sistema de valores que la mayoría de los hombres en Occidente aceptan hoy y no hace dos mil años; y eso es progresivo en términos de nuestros valores en algunos aspectos, en otros no. Pero un movimiento general, no lo percibo.»

Esta última afirmación es la que nos remite a la otra cara de la visión histórica de Berlin a la que nos referíamos al comienzo. Aunque rechace una idea de progreso lineal e incremental, la idea de historia como proceso civilizatorio aparece en sus escritos. A pesar de la enorme diversidad de culturas y valores que conviven en una época concreta y que se suceden en el tiempo, existe un nexo mínimo común entre presente y pasado, que, como ya hemos visto, reside en el hecho de que el hablar de humanidad lleva consigo implícitamente la posibilidad de comunicación. Existen valores reconocibles por todos los seres que detentan el calificativo de humanos, y es la medida de la extensión de la asunción de esos valores en una época y cultura concreta la que nos permite adjudicarle grados de civilización, término que incorpora la idea de progreso [46].

La historia sería un proceso liberador de ideas y formas de vida que van guiándonos sin meta fija por caminos diversos, pero cuya adopción está condicionada por la naturaleza humana. Ésta incorpora la exigencia de unos valores fundamentales cuya presencia mantiene la conexión entre pasado y presente y permite nuestra comprensión de culturas muy diferentes a la nuestra a través

[46] RRK, p. 389: «Dudo que algún pensador cuerdo haya negado alguna vez la posibilidad de desarrollo humano, tanto del crecimiento de los individuos hacia la madurez como de las sociedades de la barbarie a la civilización.»

de la empatía. La aceptación mayor o menor de ese grupo de valores es, al final, lo que nos permite hablar de cierto progreso en el desarrollo histórico, que no es lineal ni necesario. Podemos así realizar juicios de valor sobre otras culturas desde la perspectiva de nuestros propios valores, previa comprensión, desde los presupuestos que nos son comunes, de los principios que articulan esa forma de vida y que necesariamente deben incluirse en el veredicto final.

La complejidad de estos temas es lo que dota al estudio de la historia de un carácter peculiar. Es quizás el campo en el que se ve más claramente la especificidad de las llamadas Ciencias Sociales frente a las Ciencias Naturales, que Berlin analiza en diversos trabajos. No sólo hay diferencias de método: ejercicio del juicio frente al mero razonamiento lógico; apreciación de las distinciones y similitudes cualitativas frente al reduccionismo de los modelos... sino que además no buscan lo mismo: conocimiento fáctico (CCNN) frente a comprensión (CCSS). Por ello, aunque el modo de abordar los problemas sociales que suscribe nuestro autor es, como ya adelantábamos, empirista (en el sentido de descartar cualquier tentación metafísica), rechaza el positivismo racionalista. Las categorías de las Ciencias Naturales aplicadas a las acciones humanas son insuficientes para dar explicaciones que reflejen la complejidad de los temas tratados, precisamente porque en las Ciencias Sociales los valores están indesligablemente unidos a los hechos.

Pero eso no significa admitir un relativismo o subjetivismo absoluto. Berlin defiende una actividad comprensiva que muestra las categorías básicas y paradigmas de una determinada cultura, que permite realizar juicios de valor no absolutos y a través de la cual algunas verdades (no definitivas) pueden afirmarse a partir de la observa-

ción de los hechos y la aplicación de una buena dosis de sentido común [47].

Teoría política

Los presupuestos filosóficos hasta aquí apuntados aparecen detrás de las opiniones y análisis más políticos de Berlin. La variedad de los temas tratados nos obliga a sintetizarlos en tres grandes apartados: la libertad política, el nacionalismo y su defensa de la sociedad liberal.

Libertad política

Si algo ha dado fama a Sir Isaiah Berlin ha sido su ensayo «Dos conceptos de libertad», el cual suscitó y sigue suscitando tanta polémica y ha hecho surgir tanta literatura secundaria que se ha convertido en un «clásico» imprescindible a la hora de abordar cualquier estudio sobre el tema de la libertad.

Aparentemente no estamos ante un texto con grandes pretensiones, o, por lo menos, eso es lo que se desprende del punto de partida del que arranca su explicación: «No pretendo comentar la historia ni los muchísimos sentidos que de esta palabra [libertad] han sido consignados por los historiadores de las ideas. Propongo examinar nada más que dos de los sentidos que tiene esta palabra...» [48], «escribir acerca de la distinción clásica dentro de la tradición liberal entre libertad negativa y positiva» [49].

---

[47] I. Berlin, *Conceptos y Categorías*, 1983, p. 262. A partir de ahora, CC.

[48] CESL, p. 191.

[49] CIB, p. 146: «Analicé dos conceptos de libertad, pero hay más.

Los que esperaban una descripción analítica de ambas concepciones quedarán algo decepcionados: las definiciones no son claras, en algunos puntos se muestran contradictorias y llevan incorporadas presupuestos valorativos que no son previamente aclarados (pues como el mismo Berlin apunta: «las concepciones que se tengan de la libertad se derivan directamente de las ideas que se tengan sobre lo que constituye el yo, la persona, el hombre» [50]). Su campo de estudio en este ensayo, afirma, es la libertad política, no el libre albedrío, cualificada porque su configuración [51] depende de la existencia o no de obstrucciones provenientes en último término de las relaciones de poder de una comunidad. «La libertad política no es, como la libertad de decisión, intrínseca a la idea de ser humano, es algo que se ha desarrollado en la Historia, un ámbito limitado por fronteras» [52].

En ese campo la palabra libertad puede tener dos sentidos que, siguiendo muchos precedentes, dice, denomina negativo y positivo. Las definiciones que de ellos aparecen en el texto son tantas y tan grande su grado de complejidad que su análisis en profundidad no es viable en este momento, por lo que nos referiremos sólo a su significado más general, obviando así bastantes problemas.

El sentido negativo básicamente podría ser descrito como «ser libre de», disponer de un ámbito libre de intervenciones externas, en el que uno sea su propio dueño. Es, según Berlin, el concebido por los filósofos ingle-

---

Estaba escribiendo sobre la libertad política, no sobre la libertad en general.»

[50] CESL, p. 205.

[51] Esto a veces puede suscitar dudas porque no está suficientemente aclarado en el ensayo, tan sólo hay una pequeña pista en la nota 30 de la edición ya citada de CESL.

[52] CESL, p. 39.

ses del XVII que defendieron la creación de una esfera de libertad personal que debería quedar fuera del alcance del control social, pues si no ofendería a la esencia de la naturaleza humana. La extensión de mi libertad en este sentido depende así de cuántas puertas tengo abiertas y en qué medida, independientemente de si quiero pasar a través de ellas o no.

El positivo, por el contrario, sería «ser libre para algo» y deriva del deseo de autonomía: quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y para ello necesito participar en el proceso por el que han de ser controladas. Pero desear «que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas exteriores» y querer «... que se le conceda a uno un ámbito..., en el que uno sea su propio dueño», descripciones respectivas del sentido positivo y negativo, no parecen sino formas de referirse a lo mismo desde diferente perspectiva. El propio Berlin es consciente de la dificultad de esta distinción cuando afirma: «La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en hacer que otros hombres no me impidan decidir como quiera, pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la misma cosa», pero la prueba de que tiene entidad es que «las ideas positiva y negativa de libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes, no siempre por pasos lógicamente aceptables, hasta que al final entraron en conflicto directo la una con la otra». Por ello Berlin pasa rápidamente de un tipo de análisis más o menos abstracto al estudio del nacimiento y desarrollo histórico de los sentidos positivo y negativo de libertad.

Así, después de una breve descripción del origen del sentido negativo de libertad, Berlin introduce el tema de la libertad positiva afirmando que «ha llevado en último

término al gran conflicto ideológico que domina nuestro mundo». Se centra entonces en lo que constituye el grueso del texto: en desenredar paso a paso el proceso de deformación de la concepción de libertad positiva que lleva a cabo el racionalismo metafísico a partir del XVIII y cuyo resultado final ha sido servir de elemento legitimador de los regímenes totalitarios del siglo XX. La base de estas desviaciones fue la independencia que adquirió la metáfora «ser dueño de uno mismo» y el proceso que siguió puede ser resumido de esta manera:

1. Ruptura del concepto del «yo» en un yo dominador que se identifica con la razón, con mi naturaleza superior, y un yo empírico, dominado por los deseos y pasiones, que debe ser reprimido. Según esto, seré dueño de mí mismo cuando mi razón controle a mis pasiones.
2. Identificación del «verdadero yo» con un grupo (espiritual, social, político...) que impone su voluntad orgánica o colectiva a sus componentes, con lo que éstos alcanzan una libertad «superior».
3. Posibilidad de coaccionar a los otros en nombre de sus «verdaderos yos», por su propio bien, «en nombre de algún fin que ellos mismos perseguirían, si fuesen más cultos», si no estuvieran dominados por las pasiones.

Para Berlin esta deformación está en el centro mismo de todas las teorías políticas de la autorrealización y justifica su defensa del sentido negativo de libertad como el fundamental, e incluso es la base última de su distinción entre el sentido negativo y positivo. Por ello este tema se convierte en el verdadero contenido del ensayo a pesar de todos los «esfuerzos» de Berlin por hacer referencias en paralelo a lo sucedido con la libertad negativa, advirtiendo también sobre la malignidad de sus desviaciones. Las razones de esta diferencia de tratamiento son explicadas reiteradamente: las deformaciones de la libertad positiva han sido «más graves» que las de la libertad ne-

gativa a lo largo de la historia, y Berlin reconoce que en el momento de escribir el texto estaba muy influenciado por el uso que del término libertad se hacía en Estados totalitarios.

Junto a este tipo de discurso, que es el predominante, existe otra base para sustentar la primacía de la libertad en sentido negativo frente al positivo. Es el enfrentamiento entre la libertad individual y el autogobierno colectivo, identificados respectivamente con libertad negativa y positiva, y que acaba siendo una oposición entre el ámbito de vida privado mínimo que el hombre no puede ceder sin ofender a la esencia de su naturaleza humana y la esfera pública, el gobierno político. De aquí la insistencia de Berlin en mostrar que la conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más débil de lo que les parece a los defensores de ambas. Las democracias pueden ser opresoras de los individuos y por ello los liberales propugnaron el establecimiento de unas fronteras que nadie pudiese cruzar, ni siquiera una asamblea popular. «Esto es casi el polo opuesto de los propósitos que tienen los que creen en la libertad en su sentido "positivo": el sentido que lleva la idea de autodirección. Los primeros quieren disminuir la autoridad como tal. Los segundos quieren ponerla en sus propias manos. [...]. No constituyen dos interpretaciones diferentes de un mismo concepto, sino dos actitudes propiamente divergentes e irreconciliables respecto a la finalidad de la vida... aunque a veces, en la práctica sea necesario hacer un compromiso entre ellos» [53].

Aparece aquí de nuevo la idea de pluralidad de valores últimos, con pretensiones igualmente absolutas pero no completamente realizables de forma simultánea. «... la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser elimina-

[53] CESL, p. 237.

da por completo de la vida humana, personal o social. La necesidad de elegir entre pretensiones absolutas es, pues, una característica de la vida humana, que no se puede eludir. Esto da valor a la libertad tal y como la concibió Lord Acton: como fin en sí misma...». Desde la visión de Berlin, mientras la libertad negativa es precisamente garantía de la existencia de esa libertad de elección, la positiva, debido a ese elemento racionalista que incorpora, conduce casi inevitablemente a su supresión. Detrás de las teorías de autorrealización se esconde, para él, esa creencia que «más que ninguna otra es responsable del holocausto de los individuos en los altares de los grandes ideales históricos», la de que en alguna parte en algún momento habrá una solución final en la que todos los valores últimos se ordenarán de forma armónica, sin conflictos entre sí.

Pero, a pesar de la fuerza que Berlin imprime a su argumentación, al final, cuando nos trasladamos al plano de la realidad, su postura parece no ser tan drástica. La libertad individual no es el único fin, ni siquiera el predominante para organizar la vida social. Existen otros valores que deben ser tenidos en cuenta y que exigen importantes limitaciones de la libertad. No hay soluciones tajantes o definitivas, pero Berlin advierte [54]: «El pluralismo con el grado de libertad "negativa" que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodominio "positivo" de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad», porque al final, a pesar de pluralismos y relativismos, hay que adoptar una postura determinada [55]. «Darse cuenta de la validez relativa de las convic-

[54] CESL, p. 242.
[55] CESL, p. 243.

ciones de uno —ha dicho un admirable escritor de nuestro tiempo—, y, sin embargo, defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro.»

Estas cuestiones junto con muchas otras que es imposible desarrollar aquí como la diferencia entre valor y condiciones de ejercicio de la libertad, su medida, el problema de los constreñimientos, o su distinción de otro ideal similar con el que a menudo se le identifica: la búsqueda de *status*, que es el germen de los sentimientos nacionalistas, hacen comprensible el porqué de la inagotable literatura generada por ese artículo. Las diferentes interpretaciones de las palabras de Berlin son tan variadas como las críticas que se le hacen desde las ópticas más dispares. Ante la imposibilidad de abarcarlo todo lo dejamos simplemente apuntado y terminamos con un breve esbozo de su análisis del nacionalismo y de sus propuestas políticas (a las que se refiere muy indirectamente en sus artículos)..

El nacionalismo

Dentro de la complejidad en la que está inmerso el tema del nacionalismo, Berlin aborda su estudio estableciendo matizaciones y distinciones importantes. Su punto de partida sería el destacar que existe una necesidad humana de pertenecer a un grupo y que los sentimientos de patriotismo y xenofobia son tan viejos como el hombre. Pero el nacionalismo es algo más. Aunque incorpora esos focos de lealtad colectiva, contiene otros elementos que se le han añadido históricamente y que hacen de él no un mero sentimiento sino una doctrina política coherente. Sus rasgos los expone principalmente en su ensayo «Nationalism. Past neglect and Present Power»: creencia en la necesidad imperiosa de pertenecer a una nación; en

la interrelación orgánica de todos los elementos que la constituyen; en la superioridad de los valores que asume como propios; y en su primacía como foco de lealtad. Y esta doctrina se distinguiría de otras posiciones como el populismo de Herder (considerado uno de los padres del nacionalismo) por incorporar un elemento agresivo.

Es realmente un mérito de Berlin el haber enfatizado que el nacionalismo es una de las ideologías más poderosas del siglo XX, hecho del que no fueron conscientes los pensadores del XIX en general. Y también analizar toda una serie de características sociológicas, psicológicas e ideológicas que lo diferencian del propugnado en el siglo anterior [56] y que en cierto sentido lo hacen más peligroso y a la vez lo han extendido por todo el mundo como un grito de guerra.

Pero junto a este planteamiento general, Berlin, que se declara sionista, define su posición concreta en relación con el Estado judío. Para él se trata de un caso *sui generis*. Los judíos carecían de la referencia de una comunidad en la que pudieran reflejar sus identidades personales, pues seguían siendo marginados en toda Europa y los intentos de asimilación les generaban problemas de identidad graves (como en el caso de Marx y Disraeli). La única solución para muchos era el establecimiento de un punto de referencia en Palestina, el hogar de sus antepasados. Para Berlin, el sionismo en su origen no era nacionalista, sino un movimiento cultural y apolítico. Lo que propugnaba era un centro social y espiritual y sólo la política británica y la actitud de los árabes hizo que la creación del Estado fuera inevitable.

En estos análisis hay algunos cabos sueltos que exigirían un estudio más en profundidad, pero no deja de ser un enfoque interesante y, sobre todo, se puede reconocer

[56] Véase «The Bent Twig», en CTOH.

el mérito de Berlin al haber enfatizado ya en los años setenta (fecha de estos ensayos) la importancia clave que debido a su potencial movilizador el nacionalismo está teniendo en el XX y ese lado oscuro que en esta última década no ha dejado de mostrar a través de una casuística lamentablemente amplia y variada. Pero a pesar de todo el pesimismo del que está impregnado este tema, parece que Berlin lo afronta desde una posición más «optimista» de lo que es habitual en él [57]: «No quiero dejar de creer que no es un sueño utópico un mundo que es un manto multicolor razonablemente pacífico, cada una de cuyas partes desarrolla su propia identidad cultural distintiva y es tolerante con las otras.»

La buena sociedad: liberalismo y democracia pluralista

«Creo que no hay nada más destructivo de vidas humanas que la convicción fanática acerca de la vida perfecta, aliada con el poder político o militar» [58].

Para concluir este rápido repaso de los temas políticos abordados por Berlin, éste, desde una postura pluralista en la que no caben soluciones definitivas, nos sugiere las directrices de lo que sería la «buena sociedad». Necesitamos un sistema que permita perseguir diferentes valores pero que a la vez atenúe los conflictos más graves que el choque de éstos pueda generar, evitando las decisiones agónicas. Para él el único tipo de organización que puede garantizar esto es la sociedad liberal pluralista en la que esta clase de situaciones límite se soluciona necesariamente mediante el compromiso.

---

[57] Entrevista a I. Berlin de Nathan Gardels, *The New York Review of Books*, núm. 21, 1991.

[58] CIB, p. 47.

Berlin no espera que su propuesta despierte gran entusiasmo, pero, como afirma citando a otro autor, nadie ha dicho que la verdad una vez descubierta sea interesante. Si no queremos reprimir fines y objetivos que son igualmente válidos lo único que se puede defender es un sistema que permita su coexistencia, que suavice los conflictos que puedan surgir y que intente promover la consecución de objetivos comunes, manteniendo un equilibrio que es necesariamente inestable y variable.

Esta sociedad es compatible con un sistema económico capitalista, que aunque tiene muchos defectos y debe ser corregido mediante una fuerte política social por parte del Estado, es preferible a otros sistemas ya que, «... hay más libertad en él, más variedad, más autoexpresión...» [59]. Y la forma de gobierno más adecuada sería una democracia específicamente pluralista que exija la consulta y el compromiso, y reconozca las exigencias y derechos de individuos y grupos.

El añadir el calificativo de pluralista a la democracia y al liberalismo propugnado no es accesorio, pues ninguno de estos tres términos está necesariamente conectado. Al ir exponiendo su pensamiento Berlin nos ha alertado suficientemente sobre los peligros del liberalismo racionalista que incorpora soluciones finales y de las democracias que sostienen la tiranía de la mayoría. La defensa del pluralismo es, pues, la pieza fundamental del planteamiento de Berlin y una garantía de cambio continuado y de que no encontraremos respuestas definitivas. Como él mismo señala repetidamente, el ser civilizado significa que se debe estar preparado para permitir los cambios sin que esto impida la dedicación

[59] CIB, p. 128.

total a los ideales que uno acepta mientras siga creyendo en ellos [60].

BIBLIOGRAFÍA

I. VON HAYEK

1. *Obras*

La bibliografía más completa de las obras de este autor se contiene en J. Gray (2.ª ed., 1986). Es preciso señalar, que ha comenzado una recopilación de sus obras completas en Routledge, que aún se encuentra lejos de ser finalizada. También en castellano ha comenzado a aparecer una supuesta edición de «obras completas» en Madrid: Unión Editorial, que se supone que abarcará 22 volúmenes. De entre los innumerables libros y opúsculos de todo tipo publicados por Hayek, y guiándonos por un criterio de selección que atiende a la naturaleza de este tratado, hemos optado por destacar los siguientes:

Prices and Production, Londres: Routledge & Sons, 1931/2 (ed. alemana, *Preise und Production)*, Viena, 1931.
Monetary Theory and International Stability, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1937.
Collectivist Economic Planning, Londres: Routledge & Kegan Paul.
The Pure Theory of Capital, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1941/2.
The Road to Serfdom, Londres: George Routledge & Sons, 1944. (Hay trad. española en Madrid: Alianza, 3.ª ed. 1990.)
Individualism and Economic Order, Londres: George Routledge & Sons, 1948.
John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friedship and Subsequent Marriage, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1951.
The Counter Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason, Glencoe, Ill.: Free Press, 1952a. (En el texto se cita por la edición alemana: *Missbrauch und Verfall der Vernunft*, Munich: Philosophia Verlag, 1979.)
The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1952b.

[60] CIB, p. 108.

The Constitution of Liberty, Chicago: University of Chicago Press, 1960. (Trad. española en Madrid: Unión Ed., 1991.)
Studies in Philosophy, Politics and Economics, Chicago: University of Chicago Press, 1967/1969.
Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze. Tubinga: J. C. B. Mohr, 1969.
Law, Legislation and Liberty. Vol. I, *Rules and Order*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973. (Trad. esp. en Madrid: Unión Ed., 1978).
Vol. II, *The Mirage of Social Justice*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976. (Trad. esp. en Madrid: Unión Ed., 1978.)
New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas, Chicago: University of Chicago Press, 1978.
Law, Legislation and Liberty. Vol. III, *The Political Order of a Free Society*, Londres; Routledge & Kegan Paul, 1979. (Trad. esp., Madrid: Unión Ed., 1980).
The Fatal Conceit. The Errors of Socialism. Londres: Routledge & Kegan Paul. (Hay trad. española en Madrid: Unión Editorial, 1991).

2. *Literatura secundaria*

Entre las monografías más relevantes sobre Hayek habría que destacar las siguientes: N. P. Barry, *Hayek's Social and Economic Philosophy*, Londres: MacMillan, 1979; J. Gray, *Hayek on Liberty*, Oxford: Blackwell, 1986 (2.ª ed.); C. M. Hoy, *A Philosophy of Individual Freedom. The Political Thought of F. A. Hayek*, Westport, Conn./Londres: Greenwood Press, 1984; C. Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press, 1989; B. J. McCormick, *Hayek and the Keynesian Avalanche*, Nueva York: Harvester/Wheatsheaf, 1992; F. Machlup, ed., *Essays on Hayek*, Nueva York: Nueva York Univ. Press, 1976; Ph. Nemo, *La société de droit selon F. A. Hayek*, París: PUF, 1988; y la inmensa recopilación de estudios editada por J. C. Woods y R. N. Woods, *Friedrich A. Hayek: Critical Assessments*, 4 vols., Londres: Routledge, 1991.

II. Raymond Aron

No es fácil hacer una selección de una obra que asciende a más de 35 libros y centenares de artículos. Una obra, además, que abarca multitud de áreas de especialidad y temas de lo más diverso. Lo más sencillo es ordenar los títulos siguiendo un criterio sistemático, más que el propiamente cronológico. Y, por supuesto, mencionando exclusivamente los que nos han parecido más relevantes para acceder a una comprensión completa del autor. Si se busca un elenco exhaustivo, no

hay más remedio que remitir al libro de Calhoun (1989). Otra bibliografía nada desdeñable, y comentada por el propio autor, es la contenida en la edición de sus *Mémoires*, París: Julliard, 1983 (trad. española en Madrid: Alianza, 1985), donde se ordena por períodos cronológicos.

1. *Obras*

a) Obras de filosofía y teoría de la historia

La philosophie critique del'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire, París: Vrin, 1938 (ed. rev. en 1964); *Dimensions de la conscience historique*, París: Plon, 1961 (trad. española en Madrid: Tecnos, 1962); *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, París: Gallimard, 1948 (trad. española en Buenos Aires: Siglo Veinte, 1984); *Histoire et dialectique de la violence*, París: Gallimard, 1973.

b) Obras de sociología y teoría social

La sociología allemande contemporaine, París: Alcan, 1935 (ed. rev. en PUF, 1966); (trad. española en Buenos Aires: Paidós, 1953); *Dix-huit lecons sur la société industrielle*, París: Gallimard, 1962 (trad. española en Barcelona: Seix-Barral, 1964); *La lutte de classes. Nouvelles lecons sur les sociétés industrielles*, París: Gallimard, 1964 (trad. española en Barcelona: Seix-Barral, 1966); *Trois essais sur l'âge industriel*, París: Plon, 1966 (trad. española en Barcelona: Seix Barral, 1967); *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Durkheim, Pareto, Weber*, París: Gallimard, 1967, 2 vols. (trad. española); *Les désillusions du progrès. Essais sur la dialectique de la modernité*, París: Calmann-Lévy, 1969 (trad. española en Caracas: Monte Ávila, 1969); *De la condition historique du sociologue*, París: Gallimard, 1971; *Études sociologiques*, París: PUF, 1988 (trad. española en Madrid: Espasa-Calpe, 1989) (recopilación de artículos sociológicos).

c) Obras de ciencia y teoría política

L'homme contre les tyrants, París: Gallimard, 1945; *L'ópium des intellectuels*, París: Calmann-Lévy, 1955; *Immuable et changeante, de la IV à la V Republique*, París: Calmann-Lévy, 1959; *Essais sur les libertés*, París:

Calmann-Lévy, 1965a (trad. española en Madrid: Alianza, 1990); *Démocratie et totalitarisme*, París: Gallimard, 1965b (trad. española en Barcelona: Seix-Barral, 1966); *La révolution introuvable. Réflexion sur la Révolution de Mai*, París: Fayard, 1968; *Marxismes imaginaires*, París: Gallimard, 1970; *Etudes politiques*, París: Gallimard, 1972 (recopilación de artículos de tipo político); *Penser la Guerre, Clausewitz*, 2 vols., París: Gallimard, 1976 (trad. española en Madrid: Ministerio de Defensa, 1993); *Machiavel et les tyrannies modernes*, París: Eds. de Fallois, 1993 (ed. de R. Freymond); aquí se recogen diversos textos políticos inéditos de Aron de 1938-40, centrados ante todo en la figura de Maquiavelo, que se complementan con otros artículos dispersos.

d) Obras de teoría de las relaciones internacionales y política internacional

Le grand schisme, París: Gallimard, 1948; *Les guerres en chaîne*, París: Gallimard, 1951 (trad. española); *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, París: Calmann-Lévy, 1957; *La société industrielle et la guerre. Suivi d'un tableau sur le diplomatie mondial en 1958*, Paris: Plon, 1959; *Paix et guerre entre les nations*, París: Calmann-Lévy, 1963 (trad. española en Madrid: Alianza Ed., 1985); *Le grand dèbat: initiation à la stratègie atomique*, París (trad. española en Madrid: Alianza, 1976); *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, París: R. Laffont, 1977; *Les derniès années du siècle*, París: Julliard, 1984 (trad. española en Madrid: Espasa-Calpe, 1984); libro publicado después de su muerte.

2. *Literatura secundaria*

El libro más significativo, entre biográfico y de análisis sistemático de sus obras, es el de R. Colquhoun, *Raymond Aron*. Vol. I, *The Philosopher in History 1905-1955*; vol. II, *The Sociologist in Society, 1955-1983*, Londres/Beverly Hills: Sage, 1986. Otros libros de enfoque general recomendables son los de Daniel J. Mahoney, *The Liberal Political Science of Raymond Aron: A Critical Introduction*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1992; y J. Stark, *Das unvollendete Abenteuer. Geschichte, Gesellschaft un Politik im Werk Raymond Arons*, Würzburg: 1986. Sobre la filosofía de la historia de nuestro autor es muy recomendable el libro de G. Fessard *La philosophie historique de Raymond Aron*, París: Julliard, 1980; así como el trabajo de H. Marrou «L'Introduction à la philosophie de l'histoire: le point de vue d'un historien», en J. G. Casanova,

ed., *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, París: Calmann-Levy, 1971, vol. I, pp. 37-47. Sus estudios sociológicos se encuentran bien resumidos en L. Rodríguez Zúñiga, *Raymond Aron y la sociedad industrial*, Madrid: Instituto de la Opinión Pública, 1973. Entre los comentarios a sus obras de política y relaciones internacionales destacaríamos los libros siguientes: A. Piquemal, *Raymond Aron et l'ordre international*, París, PUF, 1978; y P. F. Gago Herrero, *La concepción de la política internacional en R. Aron*, Madrid, Universidad Complutense, 1992.

III. Isaiah Berlin

1. *Obras*

Como ya hemos mencionado, la obra de Berlin está compuesta de artículos independientes publicados en medios diversos, algunos de difícil localización. Sin embargo, gracias al editor Henry Hardy no sólo puede encontrarse una descripción detallada de su bibliografía en «Against the Current», sino que, además, sus trabajos principales han sido reeditados bajo la denominación «Selected Writings». En forma de libro han aparecido:

Karl Marx, His Life and Environment. Oxford, 1987: Oxford University Press. Primera edición: Londres, 1939, en Thornton Butterwoth. (Hay traducción española de Roberto Bixio en Alianza Editorial, 1988.)
The Age of the Enlightenment: The Eigtheenth-Century Philosophers. Oxford: Oxford University Press, 1979. Primera edición 1956.
Four Essays on Liberty, Oxford: Oxford University Press, 1991. Primera edición en 1969. (Hay traducción española de Julio Bayón en Alianza Editorial, 1988.)
Vico and Herder. Londres: Hogarth Press, 1992. Primera edición en 1976.

Volúmenes editados por Henry Hardy en «Selected Writings»:

Russian Thinkers. Londres: Hogarth Press, 1978. (Hay traducción de J. J. Utrilla en Fondo de Cultura Económica, 1980.)
Concepts and Categories: Philosophical Essays. Oxford: Oxford University Press, 1980. Primera edición: Londres, 1978, en The Hogarth Press. (Traducción española de Francisco González Aramburo en Fondo de Cultura Económica, 1983.)
Against the Current: Essays in the History of Ideas. Oxford: Clarendon Press, 1991. Primera edición: Londres, 1979, en The Hogarth Press. (Hay traducción española en Fondo de Cultura Económica, 1983.)

Personal Impressions. Oxford: Oxford University Press, 1982. Primera edición: Londres, en The Hogarth Press, 1980. (Traducción española de J. J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, 1984.)

También editado por Henry Hardy:

The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas. Londres: Fontana Press, 1990. (Traducción española de José Manuel Alvarez Flórez en Ediciones Península, 1992.)

2. *Literatura secundaria*

No son muchos los libros sobre su pensamiento en general, debido en parte a la gran cantidad de temas que trata. Sin embargo, los artículos específicos sobre aspectos concretos son cientos, sobre todo en relación con el tema de la libertad. Destacamos como monografía: Ramin Jahanbegloo: *Conversations with Isaiah Berlin.* Londres, 1992: Peter Halban. Es un libro de entrevistas realizadas a Berlin sobre los distintos temas que ha trabajado en sus libros. Hay traducción española. VV.AA.: *Isaiah Berlin: A Celebration.* Chicago: Chicago University Press, 1991. Colección de artículos sobre la obra de Berlin. Robert Kocis: *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy.* Nueva York: The Edwin Mellen Press, 1989.

Después de redactado este trabajo ha aparecido: Claude J. Galipeau: *Isaiah Berlin's Liberalism.* Oxford: Oxford University Press, 1994.

Capítulo II

EL NEOLIBERALISMO (2): LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE JOHN RAWLS

Elena Beltrán Pedreira
Universidad Autónoma de Madrid

Cuando ya han transcurrido más de veinte años desde la publicación de *A Theory of Justice* (en adelante *TJ*) de John Rawls y al contemplar la ingente bibliografía que generó su aparición podría pensarse que nos encontramos ante un clásico. Ciertamente se ha convertido en un nombre fundamental en la filosofía política que rebasa el ámbito académico americano, donde la publicación de la mencionada obra supuso el renacimiento de un modo de hacer filosofía política que se había dejado casi en el olvido en su ámbito cultural, en el que el análisis de conceptos filosóficos y las teorías del bienestar económico eran compartimentos estancos. La metodología y la terminología utilizadas por el profesor de Harvard resultaron sorprendentes en su momento: Rawls deja de considerar centrales los problemas de análisis de lenguaje para orientarse hacia problemas morales sustantivos. En realidad lo que hizo fue unir dos mundos que sus contemporáneos habían separado: de un lado, el mundo de lo de-

seable como terreno de la filosofía política y de otro, el mundo de lo posible que forma parte de la economía y de la ciencia política (Kukathas, Pettit, 1990, 2 y ss.). Pretendió, con su teoría, revelar los principios de justicia que están implícitos en los puntos de vista políticos y morales de nuestra época, mostrar que estos principios son el resultado justo de un procedimiento de selección realizado con el acuerdo de todos los participantes y, finalmente, demostrar que estos principios describen un compromiso social practicable teniendo en cuenta lo que conocemos de las ciencias sociales (N. Daniels, 1975, XIV).

No se debe omitir lo que significó la aparición de *TJ* en su momento. Se había llegado a hablar de la muerte de la filosofía política (Laslett, 1956; Berlin, 1962) y el libro de J. Rawls significó el principio de su revitalización, originando un debate que todavía continúa. De algunos de sus participantes y de sus tesis, en relación con la obra de Rawls, se harán eco las páginas que siguen.

Pero si la importancia de *A Theory of Justice* fue extraordinaria, la actividad de su autor no empezó ni terminó con esa publicación. Habían aparecido previamente algunos artículos que eran los primeros pasos de un proceso lento y riguroso de elaboración de la teoría que se desarrolla desde la década de los años cincuenta y todavía hoy no ha finalizado, ya que con posterioridad a *TJ* han seguido apareciendo importantes trabajos. Rawls somete todas y cada una de las críticas que destacan en esta discusión para introducir las modificaciones que le parecen oportunas en la etapa siguiente; a veces admite públicamente tales modificaciones, como ocurre en sus últimos escritos, o no llega a admitirlas expresamente, cómo era habitual en los anteriores. Para uno de sus críticos más severos, un recorrido cronológico por su obra muestra cómo a partir de un modelo inicial relativamente

sencillo y brillante introduce cambios que no responden a un intento de explicar mejor su idea o de perfeccionarla, sino a la necesidad de enmascarar defectos intrínsecos de la teoría: no serían más que intentos desesperados de salvar una buena idea (Wolff, 1981, 14). Hay que advertir, no obstante, que tal virulencia está dedicada a las tres obras más importantes de Rawls hasta el momento en que fue escrita esta crítica (1977) y no tiene en cuenta la ingente obra posterior de éste.

De todos modos el mismo Rawls parece cobrar conciencia de los problemas que plantea su método de trabajo y recientemente (1989) puso en circulación un escrito destinado a ser discutido en ciertos foros académicos (cuyo título, posiblemente provisional, es «Justice as Fairness. A Guided Tour», en adelante JFGT) en el cual dice perseguir un doble objetivo: en primer lugar, rectificar los errores de *TJ* que han oscurecido las ideas más importantes de la *justicia como equidad (justice as fairness)*, contestando también a algunas objeciones; el otro objetivo que confiesa es el de ensamblar la concepción de justicia presente en *TJ* y las ideas más importantes que se encuentran en los ensayos escritos desde 1974, los cuales, como se encarga de señalar, suman en total casi el doble del volumen de la propia *Theory of Justice*.

Cuando estas páginas se encontraban a punto de entrar en prensa apareció el nuevo y esperado libro de John Rawls. En *Political Liberalism* (*PL* en adelante), se refleja en parte el escrito mencionado anteriormente, pero ha sido organizado de modo diferente subrayando determinados aspectos y reelaborando otros, negando además de manera expresa que trate de hacer revisiones o de corregir errores de la idea de *justicia como equidad*, aunque en ocasiones tenga que entrar en algunas discusiones (Rawls, 1993, XVI, n. 4). Dice que trata de alcanzar unos objetivos diferentes a los que se planteaban en

TJ. Existen, como su autor se encarga de señalar, importantes diferencias entre ambos libros: «pero para comprender la naturaleza y extensión de tales diferencias ha de contemplarse como un intento de resolver un grave problema interno de la justicia como equidad, concretamente el que surge a partir de la explicación de la *estabilidad* en la parte III de *TJ* que no es consistente con la totalidad de la teoría. Creo que todas las diferencias son consecuencia del intento de resolver tal inconsistencia. En este libro, la estructura y contenido de la teoría sigue siendo sustancialmente el mismo» (Rawls, 1993, XV-XVI).

En la medida de lo posible, dada la premura de espacio, trataré de reflejar en las páginas que siguen las diferencias que presenta esta última obra de John Rawls en relación con su obra anterior.

1. La teoría de la justicia

En su primer libro, aparecido en 1971, Rawls presenta una alternativa a las doctrinas del utilitarismo clásico y al intuicionismo «que han dominado durante largo tiempo nuestra tradición filosófica» (*TJ*, 3). En relación con el utilitarismo clásico, y, en un sentido amplio, con los desarrollos contemporáneos de éste, menciona la idea básica de que una sociedad es justa cuando sus instituciones maximizan el balance neto de satisfacciones y así convierten el principio de justicia social en un principio de prudencia racional que se aplica a una concepción agregativa del bienestar social del grupo, pero que deja a un lado el modo en que esa suma de satisfacciones se distribuye entre los individuos, o al menos no lo considera adecuadamente (*TJ*, 22-23). Frente a las teorías intuicionistas —a las que caracteriza como una pluralidad de

principios que pueden entrar en conflicto cuando se trata de establecer directivas aplicables a ciertos casos y que no incluyen ningún método explícito que establezca prioridades a la hora de jerarquizar esos principios, de modo que sólo cabe tomar una decisión recurriendo a nuestra intuición— presenta un criterio constructivo capaz de limitar el papel que desempeña la intuición (*TJ*, 34-36).

La falta de consenso acerca de las nociones de libertad e igualdad en la tradición de pensamiento democrática justifica el intento de la *justicia como equidad* de dar una interpretación adecuada a tales nociones. La alternativa rawlsiana parte de las teorías clásicas del contrato social y busca una concepción de la justicia que sea la base moral adecuada para una sociedad democrática. En la elaboración de su teoría se vale de un recurso similar a los que aparecen en la tradición del contractualismo y que consiste en la descripción de una situación hipotética en la que unos individuos con unas características determinadas eligen unos principios capaces de arbitrar un sistema de distribución o de división de ventajas, es decir, eligen los principios de justicia social. Rawls entiende la sociedad como un sistema de cooperación en el cual la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales y esto implica que las personas son inviolables en aras de consideraciones de bienestar general o de cualquier otro tipo. Esta idea que aparece expuesta con rotundidad en las primeras páginas de *A Theory of Justice* es el punto de partida para el desarrollo de su teoría. La serie de conceptos que conforman el entramado sobre el que se asienta la concepción de la justicia de Rawls van a ser expuestos en las páginas que siguen.

Cuando Rawls menciona las ideas fundamentales de su teoría, mucho tiempo después de la publicación de *TJ* (JFGT, 1989), no parece variar sustancialmente sus pre-

misas iniciales, aunque éstas han pasado un largo proceso de matizaciones y refinamientos.

Nuestro autor considera como eje fundamental en su concepción de la justicia la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a través del tiempo y de las generaciones. Esta idea va acompañada de otras ideas fundamentales: en primer lugar, la *sociedad bien ordenada,* de la que dice que es una considerable idealización capaz de proporcionar un criterio para comparar concepciones de justicia, además de servir para especificar la idea de *cooperación social.* Por supuesto, la *cooperación social* es caracterizada con cuidado: los ciudadanos siguen normas y procedimientos que están reconocidos y son apropiados para regular la conducta; para poder hablar de unos términos justos de cooperación éstos han de ser aceptados, a veces sólo por el hecho de que los aceptan los demás, puesto que está presente la idea de *reciprocidad*; aunque no se excluye la ventaja racional de cada participante. En la sociedad que es un *sistema equitativo de cooperación social* es importante la distinción explicada con detalle en «Kantian Constructivism in Moral Theory» (aparecido en 1980, en adelante KCMT), entre *racional y razonable.* Lo *racional* es aquello que decidimos cuando tenemos en cuenta nuestro interés y queremos maximizarlo. Las personas *razonables* están dispuestas a proponer, o a reconocer cuando lo proponen otras, los principios necesarios para fijar los términos justos de cooperación y saben que han de respetar estos principios aun cuando sea a expensas de sus intereses (KCMT, 148-150); no están motivadas por un bien general como tal bien, sino que desean para sí mismas un mundo en el cual puedan cooperar con otros, como seres libres e iguales, en los términos que acepten todas las partes. Se trata de una idea de *reciprocidad* que va a beneficiar a todos (*PL,* 1993, 58-66).

La *sociedad bien ordenada* es una sociedad regulada efectivamente por lo que se denomina una *concepción pública de la justicia,* que a su vez supone que en esa sociedad existe una aceptación generalizada de la misma concepción de justicia. Significa, además, que la denominada *estructura básica de la sociedad,* que son las principales instituciones políticas y sociales y su funcionamiento, esto es, las relaciones entre estas instituciones y cómo asignan derechos y deberes y regulan las ventajas que surgen de la cooperación social —así las constituciones políticas, la independencia judicial, el reconocimiento de ciertas formas de propiedad, la estructura de la economía, de la familia, etc.— son conocidas públicamente y los ciudadanos piensan que satisfacen los *principios de justicia;* para todo lo cual las personas han de tener un *sentido de la justicia* que les permite reconocer y aplicar sus principios públicos (*PL,* 1993, 35-50). La *estructura básica* es el objeto primario de la justicia.

Aparte de la idea de la *sociedad bien ordenada* como concepción básica en la *justicia como equidad,* la concepción de la persona moral es fundamental en la teoría de Rawls, que pretende establecer una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y los primeros principios de justicia por medio de un procedimiento de construcción (KCMT, 1980). En resumen, en un *régimen constitucional democrático* (Rawls, JFGT, 1989, 6) la misión fundamental de la filosofía política sería responder a la cuestión de cuál es la concepción más aceptable de justicia para especificar los términos justos de cooperación entre los ciudadanos considerados como seres libres e iguales, racionales y razonables, normales y completamente cooperantes, miembros de una sociedad durante una vida entera y a través de generaciones.

Otra de las ideas fundamentales es la *posición originaria,* hasta el punto de aparecer en *TJ* bajo el significativo

epígrafe de «idea principal de Teoría de la Justicia» (*TJ*, 11) seguida de esta declaración de intenciones: «mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve al más alto nivel de abstracción la teoría familiar del contrato social tal y como se puede encontrar en Locke, Rousseau y Kant». No se trata de legitimar una forma concreta de gobierno, sino de buscar un acuerdo originario acerca de los principios de justicia que han de regular la *estructura básica de la sociedad*. Es necesario imaginar la situación en la que sucedería tal cosa, es decir, una situación en la cual los que se comprometen en una forma de cooperación social eligen unánimemente en un acto conjunto los principios que van a determinar los derechos y deberes básicos y a asignar la división de los beneficios sociales. Esta situación es la *posición originaria*.

La posición originaria

Los encargados de elegir los principios de justicia han de ser individuos teóricamente definidos (*TJ*, 147): son los agentes individuales los únicos que cuentan en el diseño de las instituciones sociales y políticas; se trata de una idea de individualismo con un sentido moral (Pettit, Kukathas, 1990, 11-16), las asociaciones, grupos, etc., no tienen nada que decir como tales grupos o asociaciones (Raz, 1986). La idea de persona moral que Rawls configura le permite precisar mejor acerca de estos individuos, podemos pensar siguiendo a nuestro autor que se trata de personas racionales, capaces de tener preferencias entre las opciones que se les presentan y de ordenar sus acciones de acuerdo con tales preferencias. No conocen su concepción del bien (good) y ni la envidia, ni el afecto, ni el rencor influyen en las elecciones individuales.

En KCMT aparece claramente formulada su concepción de la persona: presenta seres libres e iguales capaces de actuar *razonable* y *racionalmente*. Todos los que cooperan han de compartir beneficios y cargas y es el elemento de cooperación el que conforma lo *razonable*. El deseo de las personas de realizar sus facultades morales y de asegurar la promoción de su concepción del bien es lo que viene interpretado en la posición original por lo *racional*: las partes son racionales en la medida en que sus deliberaciones se guíen por principios de elección racional sensatos. Lo *racional* es una idea diferente de lo *razonable* y se aplica a un agente unificado (sea persona individual o corporación) con capacidad para juzgar y deliberar acerca de sus fines e intereses. Lo *racional* se aplica al modo en que se adoptan estos fines e intereses, así como a sus prioridades. También se aplica a la elección de los medios y en este caso se guía por el principio que lleva a adoptar los medios más efectivos para los fines propuestos, o que supone la selección de la alternativa más probable para alcanzarlos (*PL*, 1993, 50-51). Sin embargo, puntualiza cuidadosamente Rawls, los agentes racionales no están limitados a un razonamiento sobre medios y fines y sobre el significado de éstos para su plan de vida. Tampoco se debe pensar en los agentes racionales únicamente como perseguidores de su propio interés: sus intereses no siempre son intereses en beneficio de sí mismos, aunque cada interés lo sea de un agente. Pueden tener toda clase de afectos hacia las personas y de vínculos hacia comunidades y lugares, incluido el amor al país o a la naturaleza; y por tanto pueden seleccionar y ordenar sus fines de modos diferentes. Los agentes racionales carecen únicamente de lo que Kant denomina «la predisposición a la personalidad moral», es decir, la forma particular de sensibilidad moral que subyace a la capacidad de ser razonable (*PL*, 1993, 51).

Lo *razonable* está incorporado en la estructura de fondo de la *posición originaria,* que enmarca las discusiones de las partes y las sitúa simétricamente, por lo cual, además de las condiciones impuestas a los primeros principios, tales como generalidad, universalidad, orden e inapelabilidad, se requiere la condición de publicidad, esto es, que las partes adopten una concepción pública de la justicia (KCMT, 1980, 149). Lo *razonable* presupone y subordina a lo *racional,* y ambas capacidades de actuar son la manifestación del carácter moral de las personas y se relacionan con sus dos facultades básicas: poseer un efectivo sentido de la justicia o, lo que es lo mismo, la capacidad para entender, aplicar y actuar a partir de, y no sólo de acuerdo con, los principios de justicia, y la capacidad para formar, revisar y ejercer racionalmente una concepción del bien (KCMT, 1980, 145).

En la *posición originaria* se trata de la elección de unos principios de justicia, como se ha mencionado anteriormente, y es necesario que se precisen las condiciones en que esa elección se lleva a cabo. En relación con esta cuestión existen unas *circunstancias de justicia,* que son «las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es posible y necesaria» (*TJ,* 126). Siguiendo a David Hume y a Herbert Hart, establece unas circunstancias objetivas que tienen que ver con la existencia de los individuos: comparten el mismo territorio geográfico y son similares en fuerza física y facultades mentales, lo cual supone que ninguno de ellos puede dominar completamente a los demás; son vulnerables y viven en condiciones de escasez moderada. Todo ello hace que necesiten esquemas de cooperación para lograr arreglos ventajosos para todos. Las circunstancias subjetivas son los aspectos relevantes de los sujetos que cooperan, tienen necesidades similares e intereses que se complementan, aunque cada uno tenga su propio plan de vida o su

concepción del bien y exista una pluralidad de creencias religiosas y filosóficas, y de doctrinas políticas y sociales, que cada sujeto desea ver reconocidas. Nadie posee un conocimiento completo, y tanto el poder de razonar como la memoria y la voluntad son limitados y en ocasiones resultan distorsionados por la ansiedad o las preocupaciones. Sin estas circunstancias no habría ocasión de ejercer la virtud de la justicia. Es a partir de ellas como cada persona trata de lograr su concepción del bien del mejor modo posible en la *posición originaria.*

En *TJ* se afirma que la *posición originaria* tiene la función de establecer un procedimiento justo. Se trata de una *concepción procedimental de la justicia* que pretende anular los efectos que las contingencias concretas ejercen sobre los hombres y que les permiten obtener ventajas naturales o sociales. Para neutralizar esas posibles ventajas se coloca a los participantes de la posición originaria tras un *velo de la ignorancia* que les impide el conocimiento de las diversas alternativas que se relacionan con su propia situación, obligándoles a evaluar los principios conforme a consideraciones generales. Los únicos hechos particulares que conocen las partes son las circunstancias de justicia y los hechos generales acerca de la sociedad humana; comprenden los asuntos políticos y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana; se presume que conocen cómo los hechos generales afectan la elección de los principios de justicia. Pero desconocen el lugar social que ocupan, sus habilidades o dotes particulares, su concepción del bien, los detalles o particularidades de sus planes de vida, los aspectos concretos de su psicología, la generación a la que pertenecen, tampoco conocen los accidentes concretos de su sociedad (*TJ*, 137). Así, «la razón de ser del velo de la ignorancia no estaba sólo en representar a las partes como seres reduci-

dos a su naturaleza de seres racionales (en su sentido kantiano) libres e iguales sino también en poner de manifiesto el carácter práctico y el papel social que debe cumplir toda concepción de la justicia social: constituir un punto de vista compartido por todos los ciudadanos de una determinada sociedad a pesar de las diversas concepciones morales, filosóficas o religiosas y las diversas concepciones del bien concretas que pueda sostener en cada momento» (Vallespín, 1985, 72).

En relación con las concepciones del bien concretas podemos hacernos la pregunta: ¿Para qué se elige en la *posición originaria*? La respuesta tiene que ver con la idea de que las personas en la *posición originaria* son racionales. Por tanto lo que pretenden al escoger unos principios de justicia es satisfacer su propio interés, aunque tras el *velo de la ignorancia* desconocen su propia concepción del bien. Lo cual supone que aunque saben que tienen un plan de vida racional, desconocen los detalles de ese plan y los medios concretos para conseguirlo. La pregunta siguiente sería: ¿cómo decidir qué concepción de justicia va a ayudarles en su situación concreta? La respuesta de Rawls es que las partes en la posición original prefieren tener el mayor número posible de *bienes primarios* —tales bienes son derechos y libertades, oportunidades y poderes, ingresos y riquezas; incluyendo también la autoestima (*TJ*, 396)— y en general saben que deben tratar de proteger sus libertades, aprovechar sus oportunidades y aumentarlas en la medida necesaria para lograr sus objetivos (*TJ*, 142-143). Se puede plantear el problema de que, al desconocer esos objetivos, la ignorancia puede llevar a las partes a la elección de principios que les conduzcan al fracaso (Arrow, 1973; Sen, 1982; 1985; 1990); sin embargo, para nuestro autor la racionalidad de las elecciones personales no depende de cuánto se conoce sino de cómo se razona con la información disponible, aunque sea incompleta.

Para explicar cómo se eligen los principios de justicia en la *posición originaria,* Rawls acude en un primer momento a un «útil artificio heurístico» que supone que se adoptará una *estrategia maximín* de elección en una situación de incertidumbre. La posición original se convierte así en una situación de «regateo» (*bargaining game*) y, así, la teoría de la decisión racional será el instrumento utilizado para llegar a los principios de justicia. Las partes siempre actuarán de forma racional, entendiendo esta racionalidad —según ya se ha dicho— como cálculo del propio beneficio. La estrategia maximín nos dice que se han de ordenar las alternativas de elección a partir de los peores resultados posibles, para elegir la alternativa cuyo peor resultado es superior al peor resultado de cualquier otra. La *posición originaria* está descrita de manera que para las partes sea «racional adoptar la actitud conservadora expresada por esta regla» (*TJ,* 153), de forma que la elección de los principios de justicia se hace como si el lugar que se va a ocupar en la sociedad viniese dado por el peor enemigo, lo cual no quiere decir que en efecto ocurra tal cosa (Pettit, 1990, 39).

Esta estrategia de elección plantea muchos interrogantes desde los primeros pasos de su elaboración («Justice as Fairness», 1958; «Distributive Justice», 1967) y en la misma *TJ,* las explicaciones de Rawls de por qué ésta y no otra de las opciones disponibles para elegir en situaciones de incertidumbre no parecen suficientes. La prontitud y virulencia de las críticas que siguen a este punto concreto de *TJ* hicieron que Rawls escribiera un nuevo artículo «Some Reasons for the Maximin Criterion» (1974), para defender su posición con nuevos argumentos. En este escrito acentúa la menor necesidad de información que exige el criterio maximín en relación con las demás alternativas disponibles; también lo defiende como el criterio más adecuado de distribución para ser-

vir a una *concepción pública de la justicia* porque simplifica las pautas de distribución, añadiendo como justificación que los inconvenientes de someterse a esta regla serán más livianos para todos al vivir en una sociedad menos desigualitaria. Detrás de esta última idea está el carácter contractual de la *posición originaria* que se pretende que sea una situación que genere obligaciones para todas las partes (SRMC, 1974; RAM, 1974; Vallespín, 1985, 81). No parece suficiente, para muchos de sus críticos, que Rawls puntualice acerca de la aplicación de la estrategia maximín a problemas de elección a gran escala (Harsanyi, 1976). Algunas críticas le acusan de incurrir en una gran contradicción al definir la racionalidad como la búsqueda del mayor número de bienes primarios posible y el acatamiento de una regla que se presume que ofrece sólo un mínimo, un nivel de seguridad (Arrow, 1973). De todos modos, hacia este tipo de críticas parecen ir destinadas las matizaciones que aparecen en su último libro en torno a la idea de lo racional, algunas de las cuales se han visto anteriormente (*PL*, 1993, 48-54).

Los principios de justicia

Los principios de justicia aparecen formulados en *TJ* después de varias tentativas, algunas de las cuales aparecen en ese mismo libro (*TJ*, 60):

> Primer principio: Toda persona debe tener igual derecho al más extenso sistema de libertades básicas iguales, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
>
> Segundo principio: Las desigualdades sociales y económicas deben estar ordenadas de tal forma que ambas estén: a) dirigidas hacia el mayor beneficio del menos aventajado, compatible con el principio del justo ahorro; y b) vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades (*TJ*, 302).

En el mismo lugar de *TJ* plantea además unas reglas de prioridad que colocan estos principios en un *orden lexicográfico* según el cual sólo se puede restringir una libertad en función de otra libertad. Esta es la denominada prioridad de la libertad. A esto añade Rawls la prioridad de la justicia sobre la eficiencia y el bienestar: el segundo principio de justicia es prioritario respecto al principio de eficiencia y al de maximización de la suma de ventajas; y el de igualdad de oportunidades es prioritario respecto al *principio de la diferencia,* esto es a la primera parte del segundo principio, el mayor beneficio para el menos aventajado (*TJ*, 302).

Esta ordenación lexicográfica o serial consiste en que ningún principio puede intervenir a menos que los colocados previamente hayan sido plenamente satisfechos o aplicados (*TJ*, 43). O, lo que es lo mismo, no se podrá nunca renunciar a ninguna de las libertades básicas ni en el caso de que esto suponga la obtención de grandes ventajas socioeconómicas. Puntualiza Rawls que esto sólo tiene sentido en sociedades que hayan alcanzado un grado suficiente de desarrollo económico o de «civilización», si no es así, cabría la vulneración del principio de la prioridad de la libertad (*TJ*, 542).

Acerca del significado que otorga a la libertad, Rawls parece querer dejar a un lado cualquier tipo de disputa y aclara que no se trata de un debate acerca de definiciones, sino más bien de valores, relativo a las diferentes libertades cuando entran en conflicto. Para explicar esta cuestión presenta un catálogo de libertades:

> Las libertades de los ciudadanos son, de un modo general, la libertad política, el derecho a votar o desempeñar cargos públicos, la libertad de expresión y de reunión, la libertad de conciencia y pensamiento, la libertad de la persona junto con el derecho de propiedad (personal), y la libertad frente al arresto y la detención arbitraria tal y como es definida por el concepto del Estado de derecho (*TJ*, 61).

Este catálogo, con los añadidos acerca de la participación de los ciudadanos en el proceso constitucional, el principio de legalidad y las características del Estado de derecho en general (*TJ*, 196, 201, 236) hacen escribir a Victoria Camps que a Rawls «se le nota que piensa en y desde la realidad norteamericana» y que «reproduce casi textualmente el contenido de la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos» (Camps, 1989, 17). Es necesario tener en cuenta que las libertades pueden ser restringidas porque el valor de una libertad depende normalmente de la especificación de otras libertades. Sin embargo, cuando se habla de libertades básicas, sólo puede limitarse una libertad por la ampliación de otra: el esquema completo de libertades depende únicamente de la definición de las libertades particulares (*TJ*, 204). Pero ¿qué ocurre cuando no se pueden ejercer los derechos y oportunidades como resultado de la pobreza y de la ignorancia o por falta de medios? La libertad es igual para todos, no así el valor que esa libertad tiene para unos y otros, que es proporcional a su capacidad para lograr sus fines dentro del marco que el sistema define. Por eso Rawls habla de justicia social y de la organización de la *estructura básica* para maximizar el valor del esquema completo de libertad igual compartido por todos a favor de los menos favorecidos.

En relación con las libertades básicas y su prioridad es relevante una crítica de H. L. Hart, que detecta dos carencias fundamentales en el primer principio formulado en *TJ*: la primera supone que no se explican suficientemente las razones que llevan a las partes de la posición originaria a adoptar las libertades básicas y a acordar su prioridad; esta carencia va ligada a una segunda, ya que no se aporta un criterio satisfactorio sobre la mejor adaptación y especificación de las libertades básicas una vez conocidas las circunstancias sociales en la aplicación de

los principios de justicia en las etapas constitucional, legislativa y judicial (Hart, 1973, 534-555). Para responder a estas objeciones, Rawls recuerda en relación con la prioridad de la libertad su concepción de los ciudadanos como seres libres e iguales, que no tienen en cuenta únicamente intereses racionales (BLTP, 1982). Deja de usar el singular, «libertad básica», que aparece en las muy tempranas formulaciones del primer principio (*TJ*, 60) para que quede claro que no asigna ninguna prioridad a la libertad en abstracto, «como si el ejercicio de algo denominado libertad fuese un valor preeminente, o el único fin de la justicia social y política» (JFGT, 36-40). Habla por eso de «libertades básicas» que cobran su verdadera dimensión cuando se dan unas condiciones favorables, culturales, sociales y económicas, lo cual es un paso más hacia la contextualización de su teoría. Pero la base de su concepción de *la justicia*, su razón de ser, es que sólo desde ella cabe un desarrollo de la personalidad moral racional y razonable, capaz de cooperar en la sociedad y de mantener una autonomía que le permita la construcción de su vida de acuerdo con sus preferencias: para lograrlo son necesarias las libertades. Éstas no son absolutas cuando entran en conflicto con otra libertad, aunque lo sean si no se trata de un conflicto de libertades. Si en algún momento hay que buscar una jerarquía entre las libertades, el criterio de Rawls es el de proteger en primer lugar las que salvaguardan mejor las potestades morales de la persona y los términos equitativos de la cooperación social. O, dicho de otro modo, hay que considerar qué libertades son condiciones esenciales políticas y sociales para el desarrollo adecuado y para el pleno ejercicio de los dos poderes morales como personas libres e iguales: la libertad de pensamiento para juzgar la justicia de la estructura básica y la libertad de conciencia y de asociación que permiten el ejercicio y

desarrollo de poderes morales al formar, revisar y perseguir racionalmente sus concepciones del bien. Camps quiere ver aquí un acercamiento a Kant, puesto que el fin es preservar la autonomía de la persona como sujeto moral (Camps, 1990, 18). La formulación del primer principio, después de las matizaciones introducidas a partir de la crítica de Hart, sería la siguiente:

> Cada persona tiene un derecho igual a un régimen completamente adecuado de libertades básicas iguales, que sean compatibles con el mismo esquema de libertades para todos (*PL*, *1993, 291*).

Es central para la argumentación del *principio de la diferencia* el intento de derivarlo desde la *posición originaria*: sería el principio elegido por las personas mutuamente desinteresadas para defender sus intereses, cuando se encuentran tras el *velo de la ignorancia*.

Ningún aspecto de *TJ* ha atraído tanta atención y ha suscitado tantas críticas como este principio de la diferencia (Brian Barry menciona en su libro publicado en 1989 una lista que declara no exhaustiva de trescientos títulos). La mayor parte de esta literatura y también de las críticas que contiene está dirigida hacia el intento de Rawls de considerar al *principio de la diferencia* como el resultado de una elección racional y autointeresada en una *posición originaria* caracterizada por un apropiado *velo de la ignorancia*. Muchas de las críticas van en el sentido de subrayar que si se está hablando de una elección racional que en última instancia se realiza por razones prudenciales, parece que no se dejan a un lado las teorías utilitaristas, como se pretende, ya que no quedan claras las implicaciones morales que se intentan incluir (B. Barry, 1989, 215).

Barry señala que podría encontrarse en la misma *TJ* una argumentación a favor del *principio de la diferencia*

que sería independiente del apoyo que le preste la *posición originaria* (*TJ*, 75). Este argumento pasaría de la igualdad de oportunidades a la igualdad de ingresos y de ahí al *principio de la diferencia* a través de una mejora paretiana de la igualdad. Rawls tomaría un único punto óptimo de Pareto, que sería la mejora paretiana de la igual distribución. Tal argumentación aparece en el capítulo segundo de *TJ* y demuestra la posibilidad de defender el *principio de la diferencia* sin pasar por la *posición originaria*. Rawls considera tres interpretaciones alternativas en una «genuina progresión de ideas, lógica y cronológica». En el primer peldaño, la igualdad natural, se aboga por una desaparición de barreras de entrada, con el *slogan* de «una carrera abierta a los talentos». En el segundo peldaño ya se ven las limitaciones que pueden imponer la educación y sus costes y esas loterías que —además de las que en palabras de Hobbes «tienen que ver con el trabajo secreto de Dios, que los humanos llaman buena suerte»— son las características genéticas y el entorno social y que impiden que las oportunidades sean realmente iguales para todos. Pero si se corrigen las circunstancias de nacimiento y las circunstancias sobrevenidas estamos satisfaciendo una demanda de igualdad de oportunidades (aunque no deja de existir la limitación genética, que sigue siendo arbitraria). Si nos movemos a una estructura social que haga que las perspectivas de los peor situados sean las mejores posibles, llevamos la racionalidad para la igualdad de oportunidades al límite y nos acercamos a la eficiencia paretiana (Gibbard, 1991, 227). Rawls renuncia a este argumento como argumento oficial para defender el *principio de la diferencia*, pero aun así lo describe. Por eso habla del *principio de la diferencia* como el más igual de los arreglos paretianos que satisface la exigencia de que todos deben ganar a partir de la desigualdad; aunque no parece responder plenamente a la pregunta de si es también lo que exige la justicia (B. Barry, 1989, 226).

Parece que con la intención de buscar respuesta a esta cuestión Rawls divide en dos momentos la discusión relacionada con la *posición originaria*. Tal vez sea esta la finalidad de separar, por un lado, las razones a favor del primer principio de justicia, sobre las libertades básicas y de la segunda parte del segundo principio que habla de la equitativa igualdad de oportunidades, y, por otro lado, las razones a favor del segundo principio. Entre otras cosas, con esto pretende demostrar que las razones a favor del *principio de la diferencia* no descansan en la aversión al riesgo como actitud psicológica, sino en las ideas de publicidad y reciprocidad (RAM, 117).

Acerca de la idea de *reciprocidad*, Rawls recoge en su última obra las críticas de Barry (1989) y de Gibbard (1991) que alegan que la justicia como equidad oscila incómoda entre la imparcialidad (como idea altruista) y la ventaja mutua (entendida como la ventaja que cada uno obtiene con respecto a su situación presente o futura); niega la posibilidad de identificación de ambas, ya que define la reciprocidad como una relación entre ciudadanos expresada por principios de justicia que regulan un mundo social en el cual los beneficios de cada uno se juzgan con respecto a un punto de referencia de igualdad definido con respecto a ese mundo. Esto supone que la reciprocidad es una relación entre ciudadanos en una sociedad bien ordenada y con una concepción política y pública de la justicia (*PL*, 1993, 17).

En cualquier caso, ha de aclararse que la teoría de la elección racional no desempeña un papel fundamental, pese a las apariencias en los primeros planteamientos de la teoría. Si tal cosa ocurriese habría que dar la razón a los que defienden una interpretación hobbesiana de Rawls (Gauthier, 1977, 130-164). Es más, Rawls afirma explícitamente en su última obra que corrige el punto concreto de *TJ* en donde sostiene que su teoría de la jus-

ticia forma parte de la teoría de la decisión racional. Allí debería haber dicho que la explicación del razonamiento que hacen las partes usa la teoría de la decisión racional, aunque sólo de un modo intuitivo. Esta teoría es en sí misma parte de una concepción política de la justicia que intenta dar una explicación de los principios de justicia razonables. Sin embargo, no se trata de derivar tales principios del concepto de racionalidad como único concepto normativo (*PL*, 53n.). La demostración que intenta Gauthier (1986) para derivar lo razonable de lo racional no está acompañada por el éxito, a juicio de Rawls, y cuando parece estarlo, se refiere a condiciones que expresan lo razonable. Lo racional y lo razonable son dos ideas básicas distintas e independientes. En la *justicia como equidad* y en relación con la idea de cooperación son ideas complementarias que con respecto a esta última se conecta cada una con un poder moral distinto, así lo razonable tiene que ver con la capacidad para un sentido de la justicia y lo racional con la capacidad para una concepción de lo bueno.

Otra diferencia básica entre lo razonable y lo racional es que lo razonable es público de un modo en que no lo es lo racional. Lo que quiere decir con esto es que a través de lo razonable entramos como iguales en la esfera pública de los otros y estamos dispuestos a proponer o a aceptar los términos equitativos de cooperación con ellos y, en consecuencia, a elaborar el marco para la vida pública. La idea de reciprocidad no es ni altruista, ni egoísta, expresada por Rawls como «el poder moral que subyace a la capacidad de proponer, respaldar y actuar motivado por unos términos equitativos de cooperación, y también en beneficio propio», es una virtud social esencial (*PL*, 1993, 52-54).

Es importante señalar el cambio de énfasis en lo que Rawls considera *circunstancias de justicia,* en escritos pre-

cedentes se conciben como circunstancias objetivas: escasez moderada o necesidad de cooperación social. En obras más recientes Rawls menciona circunstancias subjetivas: las que reflejan el hecho de que en una sociedad democrática moderna los ciudadanos defienden diferentes *doctrinas comprehensivas* (es decir, concepciones acerca del valor de la vida humana, ideales de virtud o de carácter, concepciones religiosas y filosóficas, concepciones generales en suma) algunas de ellas inconciliables, pero con las que elaboran sus concepciones del bien. Este pluralismo pasa a ser esencial y constituye la característica definitoria de la sociedad democrática. La idea de los bienes primarios sigue siendo el *leit motiv* del argumento que parte desde la *posición originaria*. Son también estos bienes, o mejor dicho, su carencia, los que permiten saber quiénes son los «menos favorecidos» en la sociedad.

En cuanto a la aplicación de los principios, si bien hemos visto que el primer principio es prioritario, no sólo se aplica a la *estructura básica* como todos los principios, sino que ha de estar reflejado en lo que es la *constitución,* sea escrita o no, dada la naturaleza de los derechos y libertades que protege, considerados fundamentales (*constitucional essentials*). Este principio fijaría los mínimos reflejados y garantizados por la constitución, a partir de los cuales entraría en juego el segundo principio aplicable en el nivel legislativo a través de todas las normas sociales y económicas. Aunque hay que tomar en cuenta una nueva matización: los dos principios están estrechamente interrelacionados y las exigencias de los principios prioritarios tienen también importantes efectos redistributivos, se han de considerar, además, los efectos de la equitativa igualdad de oportunidades aplicada a la educación, o los efectos distributivos de las libertades políticas cuando tienen el mismo valor para

todos. No se está tomando en serio el *principio de la diferencia* si pensamos en él con independencia de los otros principios (JFGT, 1989, 37-39).

Si alguien se pregunta acerca de la regulación de las instituciones de la *estructura básica* para mantener a través del tiempo un esquema de cooperación social equitativo, eficiente y productivo, la respuesta sería la «justicia procedimental ajustada». En *A Theory of Justice* se mencionó la *justicia procedimental* respecto de una *estructura básica* si existían unas reglas de cooperación públicamente reconocidas y un respeto a los títulos que éstas instituyen, en cuyo caso se acepta cualquier distribución de bienes resultante. Ahora se habla de *ajustes* para preservar así el valor de las libertades políticas y para proteger la equidad y la igualdad de oportunidades a través de las generaciones. Es obvio que esto implica la existencia de impuestos sobre sucesiones, plusvalía, etc., que no suponen una falta de respeto a los planes de vida individuales ni la violación de la justicia procedimental. En *PL* no menciona el término «justicia procedimental ajustada», pero mantiene la idea de que es necesaria la regulación y el ajuste de la estructura básica para asegurar un cierto nivel de condiciones justas. Porque si no se llevan a cabo tales regulaciones y ajustes, un proceso inicialmente justo dejará de serlo aunque todas las transacciones que se lleven a cabo entre particulares sean libres y no incurran en fraudes o delitos. Rawls piensa que la mano invisible conduce en una dirección incorrecta y favorece una configuración oligopolística de acumulaciones que crean desigualdades injustificables y limitan las oportunidades de muchos. Por todo esto ha de llevarse a cabo una división del trabajo entre dos tipos de reglas sociales y las diferentes formas institucionales en que estas reglas han de realizarse. La *estructura básica* ha de encargarse de las instituciones que definen la base social y ha de incluir las

operaciones necesarias para evitar que se produzcan injusticias. Existirán además las reglas que se apliquen directamente a los individuos y asociaciones en sus transacciones particulares dentro del marco que establece la estructura básica (*PL*, 1993, 266-269).

El constructivismo kantiano

En la teoría de la justicia pueden apreciarse varios planos que, aun estando estrechamente relacionados, se pueden diferenciar claramente y marcan unas características distintivas del método rawlsiano (Rodilla, 1986, XIV). Para Hare, cualquier filósofo que escriba sobre la justicia o cualquier otro tema en filosofía moral va a proponer o evidenciar opiniones sobre uno o varios de los siguientes temas: 1) metodología filosófica; 2) análisis del lenguaje moral; 3) metodología moral; 4) cuestiones morales normativas. Su opinión sobre Rawls es demoledora: a través de errores en 1) Rawls no presta suficiente atención a 2), carece de lo necesario para apreciar 3), así que lo que dice sobre 4), aunque probadamente popular, no está apoyado por fundamentos firmes (Hare, 1975, 81-107).

Efectivamente, Rawls hace una propuesta de ética normativa que precisa la elaboración de una argumentación con las razones que juegan a favor de los principios sustantivos que han de guiar nuestras actuaciones. Los problemas comienzan cuando se trata de saber cuál es la auténtica posición metaética de Rawls, o, en otras palabras, cuál es el fundamento último de sus dos principios de justicia. Con este objetivo aparecen en *TJ* una pluralidad de apelaciones, de modo que no parece demasiado exagerado decir que el único recurso que deja a un lado para fundamentar intersubjetivamente principios morales es el recurso teológico (Nino, 1989, II, 93).

La importancia que otorga al consentimiento supone un esfuerzo para demostrar la pertenencia a la tradición contractualista, que es el eje en torno al cual se supone que está construida *TJ*. Los principios de justicia han de ser aceptados unánimemente en la *posición orginaria,* situación hipotética definida por ciertos rasgos de los sujetos y de las circunstancias de justicia. Pero no parece estar del todo claro que un consentimiento hipotético pueda proporcionar una justificación categórica de principios o instituciones (Dworkin, 1975, 16-52). Porque si un consentimiento proporciona tal justificación es porque presupone la existencia de determinados principios válidos, y en ese caso serán éstos y no el consentimiento mismo los que justifiquen los principios sustantivos últimos (Nino, 1989, II, 90).

En relación con la elección de los principios de justicia a partir del interés individual en la maximización del acceso a los bienes primarios y bajo el principio *maximín* —que no es otra cosa que un criterio de prudencia racional— las numerosas y devastadoras críticas hacen que Rawls después de ciertos titubeos renuncie a esta idea, como ya hemos mencionado, en sus últimos escritos. Dice en *PL* que no va a responder adecuadamente a las objeciones recibidas, en concreto refiriéndose a Harsanyi (1975), pero lo que sí pretende dejar claro es que el principio *maximín* no ha sido propuesto nunca como una base para la moralidad (*PL,* 1993, 261).

En *TJ* Rawls no era muy explícito sobre los presupuestos formales de su discurso moral, aunque aparecen restricciones formales como la generalidad, universalidad, publicidad, finalidad; o la mención de la derivación de los principios de justicia desde la posición originaria a través de un proceso de justicia procedimental pura, entre otras. En un momento posterior (KCMT, 1980) ya son más abundantes las explicaciones acerca del procedi-

miento de elección de principios fundamentales en el razonamiento práctico y se deja claro que son los procedimientos de construcción de los principios los que definen la verdad de los juicios morales. Esta sería la premisa de una *teoría moral constructivista.*

En el *constructivismo,* los principios morales serían el resultado de un procedimiento de construcción que representa una manera de concebir a las personas y su relación con la sociedad (Rodilla, 1986, XVIII). La versión rawlsiana del constructivismo es el *constructivismo kantiano:* los principios de justicia no han de conceptualizarse como verdaderos, sino como los más razonables para nosotros dada nuestra concepción de la persona como un ser libre e igual y como miembro totalmente cooperante de la sociedad democrática. La noción del objetivismo moral tiene que ver con una perspectiva social compartida individual y públicamente (Vallespín, 1989, 593).

El procedimiento en este tipo de constructivismo incorpora una «determinada concepción de la persona como elemento razonable de una construcción cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de justicia» (KCMT, 1980, 138). La *posición originaria* sería la idea mediadora entre una determinada forma de concebirnos a nosotros mismos y ciertos principios de justicia: detrás de esta idea están las ideas kantianas de autonomía y razón práctica. Esta *posición originaria* es el centro de la construcción rawlsiana como situación de deliberación para la elección de los principios de justicia e incorpora las restricciones a la elección racional como *justicia procedimental pura* que permiten un resultado justo y equitativo *(fair).* Si bien Jurgen Habermas en algún momento (1985) cuestiona este procedimiento de elección de los principios ya que no parece existir diálogo alguno ni una auténtica deliberación entre los participantes de la posición originaria (en el mismo sentido, con

respecto a los primeros escritos en que aparece el *constructivismo kantiano* podemos encontrar una crítica de José Rubio Carracedo; 1992, 105, 199).

En definitiva, Rawls pretende que se considere su construcción de la *posición originaria* como una interpretación procedimental de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico. El concepto de autonomía kantiano se ve realizado en su construcción del *velo de la ignorancia,* que reduce a las partes a entes autónomos, puesto que los principios de su acción son elegidos por la persona como expresión más adecuada de su naturaleza como ser racional, libre e igual (*TJ,* 252); se presume, además, una racionalidad «desinteresada» que excluye la envidia como elemento distorsionante en la toma de decisiones (*TJ,* 254).

Sin embargo, no falta quien piensa que el *velo de la ignorancia* no convierte a las partes en «seres noumenales autónomos», sino que se limita a garantizar que sus principios sean «generalmente heterónomos», puesto que al fin y al cabo se está hablando de interés propio racional (Wolff, 1981, 107). Si el velo de la ignorancia no tiene que ver con la autonomía, sino con la cuestión de la imparcialidad, no es necesario pensar en tantos límites en la posición original: bastaría con desconocer la propia identidad; eso sí, el regateo se haría enormemente complicado; pero si es esta la razón de la existencia del velo de la ignorancia, ya no estamos hablando de cuestiones morales, sino de cuestiones prácticas (Tugenhadt, 1988, 25-38).

En las últimas publicaciones de Rawls se habla de *constructivismo político* y se contrasta éste con el *constructivismo moral kantiano* y con el intuicionismo racional como forma de realismo moral. Se pretende demostrar que el constructivismo político otorga al liberalismo político una concepción apropiada de la objetividad, siendo, además, una visión adecuada acerca de la estructura y

del contenido de la concepción política. El significado de una concepción política constructivista depende de su conexión con el hecho de que exista un pluralismo razonable y de la necesidad de que una sociedad democrática asegure la posibilidad de un *consenso por superposición* sobre sus valores políticos fundamentales. De esta manera busca escapar a las críticas de moverse en un marco normativo abstracto y ahistórico (Habermas, 1985).

El *constructivismo político* supone también que ya no existe una contradicción entre esta concepción y el intuicionismo racional, porque este tipo de constructivismo intenta evitar la oposición con las teorías *comprehensivas* (*PL*, 1993, 95). Su objetivo limitándose al campo de lo político se centra en los valores políticos, sin buscar una justificación de los valores morales en general. Rawls mantiene que si una concepción de justicia está correctamente fundada sobre principios correctamente establecidos y sobre concepciones de la razón práctica, entonces esta concepción de justicia es razonable para un régimen constitucional. Si los ciudadanos desean una fundamentación metafísica pueden encontrarla en la doctrina *comprehensiva* que defienda, y será ésta la que les permita hablar de verdad moral o de razonabilidad más allá de lo político como criterio último de corrección (*PL*, 1993, 126-128).

El equilibrio reflexivo

Aparte del *constructivismo* como propuesta metateórica que se mueve en el plano de la fundamentación aparece en *TJ* la idea de *equilibrio reflexivo*: «es *equilibrio* porque en última instancia coinciden nuestros principios y juicios: es *reflexivo* porque sabemos cuáles de esos princi-

pios están de acuerdo con nuestros juicios y las premisas de su derivación» (*TJ*, 20).

Ya no se trata de llegar a acuerdos que permitan la construcción de principios morales, sino de derivar principios aceptables en *equilibrio reflexivo* obtenido a partir de ajustes entre principios generales que parecen adecuados e intuiciones sobre la justicia e injusticia de soluciones concretas para casos específicos. La teoría moral tendría que ver con los principios capaces de proporcionar una mejor explicación acerca de aquellas intuiciones que nos parecen más irrenunciables y dignas de crédito.

Ocurre que a menudo nuestros juicios ponderados (*considered judgements*) entran en conflicto con los de otras personas, o al menos difieren, pero los problemas más serios se plantean cuando los conflictos son entre juicios que mantenemos nosotros mismos. Entonces surge el problema de la coherencia o consistencia y de su posibilidad sin que medie la imposición de una autoridad política opresora cuando de lo que se trata es del tema de la justicia política.

Rawls hace notar que hacemos juicios políticos en todos los niveles de generalidad. En sus últimos escritos, estos juicios son contemplados como portadores para nosotros de una razonabilidad intrínseca puesto que somos seres racionales y razonables, una razonabilidad que no depende de la concordancia con nuestras creencias y convicciones, sino de la aceptabilidad del mismo juicio. Pero dado que, en ocasiones, nuestro pensamiento está dividido, nuestros juicios pueden entrar en conflicto y entonces pueden ser revisados, suspendidos o rechazados. La idea de *equilibrio reflexivo*, que ya había aparecido en el primero de los escritos conocidos de Rawls (ODPE, 1951), va perfilándose en sus escritos posteriores hasta llegar a una distinción entre *equilibrio reflexivo estricto*, cuando se trata de una concepción política de jus-

ticia que revisa mínimamente los juicios iniciales de la persona y no examina concepciones alternativas de justicia ni la fuerza de los argumentos que sostienen tales concepciones, y *equilibrio reflexivo amplio,* que supone que se alcanza tal equilibrio cuando hemos considerado cuidadosamente las concepciones de justicia alternativas y la fuerza de los diferentes argumentos que las sostienen, dentro de la tradición filosófica en la que estamos inmersos (JFGT, 1989, 25-27). Este último concepto es el importante y ya aparece descrito en *TJ* (*TJ*, 48-51).

Si al hablar de una *sociedad bien ordenada* se está hablando de una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia, suponemos que cada ciudadano ha alcanzado un *equilibrio reflexivo* amplio y general, que sería un *equilibrio reflexivo pleno.* Esto implica una cierta medida de acuerdo necesaria en los juicios acerca de los puntos fundamentales de la justicia política para que sea posible la cooperación social sobre la base del respeto mutuo. Desde este punto de vista, uno de los objetivos de la justicia como equidad es un objetivo práctico y no epistemológico.

Es esencial, además, la incorporación —en el proceso de alcanzar el equilibrio reflexivo pleno, y de confirmarlo una vez alcanzado— de las formas de razonamiento, de pensamiento racional y de enjuiciamiento que pertenecen a la tradición filosófica que consideramos racional y razonable como personas que pertenecemos a una sociedad democrática marcada por la existencia del pluralismo. Si se hace esto, la justificación pública de los juicios políticos de la sociedad bien ordenada se convierte en el ejercicio de una *razón pública libre* (*free public reason*).

Si atendemos sólo a algunos aspectos del *equilibrio reflexivo* podríamos pensar que nos encontramos ante un método de acceso a la verdad moral que considera prioritaria la reflexión individual que habría de satisfacer

ciertas exigencias como la imparcialidad o la universalidad, lo cual no deja de ser una manifestación del concepto de autonomía kantiano y en gran medida un alegato de individualismo epistemológico (Nino, 1989, II, 98). Sin embargo, si tomamos en consideración todas las matizaciones que Rawls fue introduciendo con posterioridad a *TJ* podríamos llegar a una racionalidad moral más cercana a la racionalidad dialógica o comunicativa habermasiana (Vallespín, 1989, 592).

O tal vez lo que Rawls sugiere sea un eco de las posiciones de John Dewey y del pragmatismo americano. Esto es, en la medida en que la justicia se convierte en la primera virtud de la sociedad, la necesidad de legitimación puede dejar de sentirse de forma gradual, la sociedad se iría habituando al pensamiento de que las regulaciones sociales no necesitan más autoridad de la que les confiere su éxito entre los individuos que comparten las mismas tradiciones y se enfrentan a los mismos problemas. Para Richard Rorty ésta será una sociedad que defienda el fin de las ideologías, que tome al *equilibrio reflexivo* como método único necesario en la discusión de las normas sociales. Se dejarían a un lado las explicaciones filosóficas acerca del «yo» *(self)* o de la racionalidad cuando se buscasen principios e intuiciones para el equilibrio, porque no se considerarían relevantes como fundamento de las instituciones políticas, sino en el mejor de los casos para la búsqueda privada de la perfección (Rorty, 1991, 183-184).

2. La crítica de Robert Nozick. Precisiones en torno al contractualismo

Se puede decir que *Anarquía, Estado y Utopía* (R. Nozick, 1974; en adelante ASU) es, antes que cualquier otra cosa, un intento de elaborar una teoría de justicia alter-

nativa a la que defiende J. Rawls. En su libro, Robert Nozick, pretende lo que él denomina una «exploración» que partiendo de la base de la existencia de unos derechos individuales absolutos e inviolables determine la «naturaleza del Estado, sus funciones legítimas y sus justificaciones» (ASU, 1974, IX, XII). Frente a Rawls, que defiende un planteamiento intervencionista y con funciones redistributivas del Estado, lo que plantea Nozick es la existencia de un derecho individual de propiedad tan absoluto que excluye cualquier interferencia, ya sea de otros individuos o del mismo Estado. Insiste en que el Estado no puede estar legitimado si en su proceso de formación o en la realización de sus funciones viola algún derecho individual. Por eso se empeña en demostrar la existencia de lo que él denomina *Estado mínimo,* modalidad de Estado que surge a través de un *proceso de mano invisible* en una secuencia con varias fases que parte de un estado de naturaleza muy similar al que describe John Locke. Se supone que esto ocurre sin que se haya traspasado ninguno de los límites que marcan los derechos individuales y que es, además, el resultado del interés racional de todos los individuos implicados.

En la descripción que Nozick hace del *proceso* que desemboca en el *Estado mínimo* sucede que a partir de un cierto momento, cuando los individuos constatan la incomodidad que supone tener que defender su integridad y proteger sus bienes de las agresiones que pueden sufrir en el estado de naturaleza comienzan a surgir unas agencias privadas que asumen ese tipo de tareas a cambio del pago de una cuota, la evolución de estas agencias lleva al momento en que una de ellas se convierte en la que domina un territorio; esto es el *Estado ultramínimo.* El paso hacia el *Estado mínimo* se da cuando están incorporados todos los habitantes de un territorio geográfico a la agencia de protección dominante y en este punto se plantea

un problema esencial para Nozick que no resuelve satisfactoriamente. Si existen en un territorio personas que no pagan a ninguna agencia para comprar su protección, estas personas no ceden su derecho a defenderse y a castigar a quien les agrede, y por tanto no forman parte del *Estado ultramínimo,* si a esto añadimos que no se puede obligar a nadie a pagar la cuota de la agencia si no desea hacerlo, el problema consiste en la incorporación de estos *independientes* (*free-riders*) al *Estado ultramínimo,* ya que sólo si esto ocurre se puede hablar de *Estado mínimo.* La forma en que Nozick resuelve esta cuestión, mediante una compensación a los *independientes* —que consiste en la incorporación de éstos a la agencia sin necesidad de que paguen una cuota— por la prohibición de ejercer su derecho a defenderse y a castigar, ya que crean situaciones de peligro e inseguridad y de miedo entre los demás clientes de la agencia, que se supone son la mayoría de los habitantes del territorio, no es demasiado convincente si lo que este autor pretende es dotar de legitimidad moral al *Estado mínimo.*

Para Robert Nozick sólo cabe justificar la existencia de un *Estado mínimo* con las competencias estrictas para evitar el robo, el fraude o la violencia. La razón fundamental para justificar un Estado con mayores atribuciones tiene que ver con la idea de *justicia distributiva,* y ésta no es una idea *neutral.* No se podría legimitar un Estado de tipo paternalista, aunque este paternalismo fuese únicamente una protección para aquellos menos favorecidos, puesto que para eso sería necesario un trasvase de recursos procedentes de los más favorecidos de las capas sociales y esto no sería aceptable.

Son los resultados de las acciones individuales los que cuentan. Por tanto el punto de vista que Nozick defiende es el que recibe el nombre de *teoría del título justo* (*Entitlement Theory*), básicamente consiste en la defensa de

unos principios que denomina *históricos*; tales principios suponen la justicia de una situación distributiva si su origen fue a través de una apropiación que se considera justa. Son las circunstancias de la adquisición de propiedad las que crean la legitimación del propietario a través del tiempo, siempre y cuando las *transferencias* no tengan defectos o vicios, ni los hayan tenido en el pasado.

La idea de *cooperación social* que aparece en el horizonte de Nozick sólo tiene sentido si procede de decisiones y actos voluntarios, algo que le diferencia de Rawls, puesto que es esta idea la que proporciona a este último autor mencionado la justificación que necesita para el desarrollo de su teoría, y no sólo al hablar del *principio de la diferencia*, sino también cuando habla de *libertad política* insiste en la idea de *cooperación social* en el ejercicio del derecho al voto y en el desempeño de cargos públicos (Vallespín, 1985, 102 y ss.). También hay que mencionar como discrepancia esencial entre ambos autores, que cuando Rawls habla de libertades, no cabe una renuncia a éstas cualquiera que sea la situación en que nos encontremos, en tanto que no está tan clara la inalienabilidad de estas libertades en el caso de Nozick. Tiene importancia esta diferente concepción, porque para Rawls hay que hablar de libertad y del valor que tiene esa libertad, y con el fin de que sea similar para todos se introduce el *principio de la diferencia*.

Tal principio es aplicable a la *estructura social básica* en su totalidad, como ya se ha mencionado, pero Nozick objeta que si los principios de justicia son válidos para las estructuras sociales más amplias, también habría que otorgarles validez con respecto a las partes que conforman esas estructuras (ASU 202 y ss.) y esto supone que caben todo tipo de especulaciones en relación con esas microsituaciones. Sin embargo, Rawls deja claro en *PL* que los principios exigen que la estructura básica esta-

blezca unas libertades básicas iguales y asegura que las desigualdades sociales y económicas actúan para obtener el mayor beneficio de los menos aventajados en un contexto de oportunidades equitativas. Tales principios pueden no ser idóneos para ciertas asociaciones dentro de la estructura básica, que han de regirse por sus propios principios sin que éstos contradigan los que se adoptan en la estructura básica (*PL*, 1993, 261).

Aparece aquí una diferencia de la mayor importancia que es tal vez la clave de los malentendidos entre diferentes concepciones de justicia liberales y en concreto en relación con los dos que nos ocupan. Rawls subraya una distinción imprescindible entre diferentes tipos de principios: por un lado, aquellos que regulan la *estructura básica* a través del tiempo y de las generaciones, y por otro, aquellos que se aplican directamente a las transacciones entre individuos y asociaciones; estos últimos han de enmarcarse en una *estructura básica justa*, que incluya a los primeros. El contraste con el tipo de proceso lockeano que parece seguir Nozick viene de que, aunque ambos tipos de procedimiento utilicen el concepto de *justicia procedimental pura*, lo especifican de formas diferentes. El *proceso histórico* se centra en las transacciones de individuos y asociaciones y en los límites, condiciones y principios que se aplican directamente a las partes en las transacciones particulares. El proceso social, *la justicia como equidad*, que Rawls defiende, se centra, por encima de todo en la *estructura básica* y en los ajustes necesarios para que siga siendo justa a través del tiempo, cualquiera que sea la generación y la posición social de las personas. Cuando se siguen las reglas de cooperación, reconocidas públicamente, la distribución particular es aceptable cualquiera que sea su resultado (Rawls, 1989, pp. 45-47).

En mi opinión, pues, hay que hacer esta distinción que Nozick no hace. Una cosa es cómo se establecen las

reglas básicas de un sistema social, y otra es cómo los actores, ya sean los individuos, las asociaciones o el gobierno, pueden y deben actuar dentro de un esquema cuyos términos se tomarán como fijos. Según hablemos de una u otra cosa lo estaremos haciendo de justicia o de moralidad. Se trata de establecer las reglas del juego y no de juzgar las jugadas concretas de una partida. Lo que no quiere decir que estas jugadas concretas sean irrelevantes, puesto que la responsabilidad por la existencia de instituciones injustas y la tarea de reformarlas corresponde a todos los participantes en el sistema social (aunque tal vez en proporción a los beneficios y ventajas que disfrutan bajo el sistema injusto y en proporción a las oportunidades que tienen de apoyar la reforma institucional), y esto supone que existe un tipo especial de responsabilidad moral, la responsabilidad que los participantes en un esquema institucional tienen sobre su justicia (Pogge, 1989).

El *principio de la diferencia* recoge la idea de que nadie puede beneficiarse de sus diferencias naturales o sociales, si no es en condiciones que todos los demás puedan aceptar. Si bien esto supone una desviación de la ortodoxia del liberalismo posesivo, en última instancia el principio diferencia justifica las desigualdades económicas como desigualdades justas porque las perspectivas de los más favorecidos por el sistema contribuyen a maximizar las de los menos favorecidos (Rodilla, 1986, XXXI).

Para Nozick, la teoría de Rawls describe un proceso con un resultado y no presenta argumentos directos que permitan deducir sus dos principios de justicia de otras premisas, algo que en principio no difiere de la *teoría del título* que él construye donde se aceptan los resultados de los procedimientos en razón de su *pedigree*, de su historia y sin atender a ningún criterio externo al procedimiento. Es el *principio de la diferencia* el que incluye ese

criterio externo al procedimiento que suministra una pauta que ha de cumplir éste, lo que hace a juicio de Nozick que la teoría de Rawls caiga en un dilema: «Si los procedimientos son tan importantes, entonces la teoría de Rawls es deficiente porque es incapaz de hacer surgir principios procedimentales de justicia. Si los procedimientos no son tan importantes, entonces la teoría no tiene un apoyo suficiente para los principios que surgen del proceso» (ASU, 208). Rawls mantiene en *PL* que el acuerdo inicial que tiene lugar en el contrato social ha de ser contemplado como hipotético y no histórico, se trata de un proceso racional de deliberación bajo condiciones ideales que reflejan ciertos límites razonables. El resultado no puede por tanto ser determinado por la *justicia procedimental pura* como si fuese realizado en deliberaciones de las partes en una ocasión real. En lugar de eso ha de ser determinado a través de un proceso de razonamiento analítico, que supone que se ha de caracterizar a la *posición originaria* con la suficiente exactitud para que sea posible elaborar desde la naturaleza de las partes y de la situación a la que se enfrentan una concepción de justicia; el contenido de la justicia ha de ser descubierto por la razón, lo que supone que se ha de resolver el problema de lograr un acuerdo entre las partes que se plantea en la *posición originaria* (*PL*, 1993, 264, 271-275).

La *justicia procedimental* supone la inclusión de ciertas reglas en la estructura básica capaces de corregir el sistema de *cooperación social* para que siga siendo justo a través de generaciones. Como el *principio de la diferencia,* estos ajustes se aplican a las instituciones como sistemas públicos de reglas y no suponen una interferencia continua con los planes y actuaciones individuales. Estos principios respetan las expectativas legítimas basadas en las reglas reconocidas públicamente y los títulos ganados por los individuos.

Rawls hace una crítica al tipo de teoría que denomina *proceso histórico ideal* en la que incluye a Locke, Nozick, Gauthier y Buchanan. Este proceso tiene en cuenta un estado inicial y unos acuerdos justos en unas condiciones determinadas, y sin embargo el juego de condiciones y límites que se establen para estos acuerdos iniciales no son suficientes para asegurar que se va a mantener una base justa. Por eso Rawls dice que son necesarios ajustes que regulen la herencia y la igualdad de oportunidades en educación y en otras cuestiones.

Con respecto a la teoría de Nozick, y pese a que hace un uso abundante de la idea de acuerdo o pacto, no se trata para Rawls de una teoría del contrato social, ya que para ser tal tendría que buscar un sistema de derecho público capaz de definir y de regular la autoridad política y de aplicarla a cada ciudadano. La autoridad política y la ciudadanía habrían de definirse a partir del contrato social. Pero si se contempla al Estado como una asociación privada se están rechazando las ideas fundamentales de la teoría del contrato social y no se deja lugar para una teoría de la justicia en una estructura básica (*PL*, 1993, 262-265).

El contexto de un contrato social tal como lo entiende el autor de *Political Liberalism* ha de vincularse a dos características: la pertenencia a una sociedad es algo que nos viene dado, de modo que no podemos saber lo que ocurriría en una situación diferente; y la sociedad como un todo no tiene fines del mismo modo que puedan tenerlos los individuos y las asociaciones (*PL*, 1993, 276). Por tanto, un contrato social no es equiparable a cualquier otro tipo de acuerdos y por eso se utiliza la *posición originaria en la justicia como equidad.* También debido a las características mencionadas anteriormente, en concreto a la primera, se descalifica en *PL* una crítica de Gauthier al *principio de la diferencia* (1974, 3-26) que descansaba en la po-

sibilidad de distinguir entre lo que obtienen los individuos en la sociedad y lo que obtienen en el estado de naturaleza. Tampoco parece posible un cálculo de lo que aporta un individuo a la sociedad para saber así en qué medida obtiene beneficios por su pertenencia a ella. El punto de vista kantiano que Rawls dice mantener no permite este tipo de cálculos, posibles con respecto a las asociaciones dentro de la sociedad, porque el valor moral de los ciudadanos en una sociedad justa y bien ordenada es siempre igual, cada uno está de acuerdo con las instituciones justas y cumple con sus deberes y obligaciones motivado por un fuerte sentido de justicia. Las desigualdades no descansan en un diferente valor moral (estas réplicas están desarrolladas en RAM, 1974).

En definitiva, Rawls se está desvinculando del contractualismo que utiliza procesos históricos y defendiéndose al mismo tiempo de las críticas idealistas que, a partir de Hegel, recibió el contrato social. Por eso habla de la estructura básica como tema primario de la justicia, a la vez que mantiene que la posición originaria puede ser caracterizada todavía como una situación de acuerdo entre personas morales, libres e iguales, en la que se puede obtener un acuerdo racional. Subraya que *la justicia como equidad* se ajusta a la naturaleza social de los seres humanos, al tiempo que surge de una base individualista. Es, en fin, una concepción moral que asegura un lugar apropiado para los valores sociales sin sacrificar la libertad e integridad de las personas (*PL*, 1993, 286).

Al defender lo anterior, Rawls está marcando distancias con otras versiones del contractualismo que conciben un estado de naturaleza como lugar de pactos cuyos términos están sujetos a contingencias y accidentes que los procesos históricos no evitan. Por ello se asume que los miembros de la sociedad que surge del pacto no tienen derechos iguales (por ejemplo, el derecho al voto en

la teoría lockeana, limitado a los propietarios). Si ese proceso se acumula a través de generaciones, las consecuencias serán cada vez más desigualitarias y contrarias a la libertad, por lo que se hace necesario pensar en límites suficientes a esos procesos históricos (*PL*, 1993, 265-288).

3. Las críticas comunitaristas a John Rawls

Desde finales de los años setenta y en la década de los ochenta se ha desarrollado en los Estados Unidos un movimiento que supone un claro desafío al liberalismo, especialmente al liberalismo de corte kantiano, a partir de las «acusaciones de pervertir la ética por la formulación de reglas universales y legalistas que sustraen al hombre de sus vínculos y circunstancias locales, concibiéndolo como egos descontextualizados, cuya historia, deseos y proyectos son irrelevantes y existen independientemente los unos de los otros y de la comunidad en la que están insertos» (Nino, 1989, I, 129). De acuerdo con el ideario propuesto por los comunitaristas, «las virtudes han de preferirse a los principios universales, los ideales de una vida buena a las obligaciones morales, los compromisos personales a la imparcialidad hacia nuestros semejantes como tales» (Nino, 1989, I, 129).

Las implicaciones políticas de la nueva crítica comunitarista son más bien conservadoras, ya que mientras la sociedad buena para los antiguos críticos del liberalismo era aquella que hablaba de propiedad colectiva y de igual poder político, la sociedad buena para los nuevos críticos habla de tradiciones e identidades establecidas. El papel de las mujeres dentro de la familia en la vieja crítica era sintomático de su opresión social y económica; en cambio, para Sandel (1982, 30-31, 33-34, 169) la fa-

milia es el modelo para la comunidad y es la evidencia de un bien mayor que la justicia. El patriotismo era para los antiguos críticos poco más que un sentimiento irracional y una amenaza para la paz; pero para MacIntyre las pretensiones particularistas del patriota no son menos racionales que las pretensiones universalistas de justicia (MacIntyre, 1984, 15-18). Tampoco parece que las minorías tengan que ser respetadas puesto que prevalece el respeto a las tradiciones y valores de la comunidad y su preservación (MacIntyre, 1981, 52). Se critica, en fin, el individualismo liberal una vez más, pero la inspiración ya no viene de Marx, sino de Aristóteles y de Hegel (Gutmann, 1985, 308-309).

Aunque hay que mencionar un precedente de difícil catalogación en 1975, Roberto Mangabeira Unger, que en su libro *Conocimiento y política* plantea una crítica frontal al liberalismo, no falta quien afirma (Nino, 1989, I, 130) que esta ola antikantiana tiene su punto de partida en un libro de Charles Taylor sobre Hegel (Taylor, 1977). En el libro mencionado y en escritos posteriores Taylor afirma que la visión liberal del sujeto es «atomista», ya que contempla al hombre como autosuficiente, racional, autónomo e independiente, lo que supone un empobrecimiento de la noción aristotélica del hombre como un animal político, que no puede realizar su naturaleza humana nada más que en el seno de una sociedad. No puede haber una prioridad de *lo justo* sobre *lo bueno*, porque sólo en una comunidad puede desarrollarse la racionalidad humana y el hombre puede convertirse en un sujeto moral. En sus escritos más recientes, Taylor (1989, 159-182) intenta establecer una distinción en el debate entre liberalismo y comunitarismo que, por un lado, tiene que ver con cuestiones de carácter epistemológico, con posiciones «atomistas» que consideran a los individuos como centro de los procesos sociales frente a las

posiciones «holistas» que toman a la totalidad de la sociedad, para tratar de comprender los mecanismos sociales; por otro lado están las cuestiones normativas, que contienen propuestas relacionadas con la defensa de los derechos del individuo y otras que buscan una mayor implicación comunitaria. Lo que parece querer decir Taylor es que cabe ser comunitarista sin tener que renunciar por ello a la defensa de los derechos individuales, y con esto dejar claro que no toda crítica comunitarista ha de ser conservadora (Thiebaut, 1991, 6-7).

Pero si bien es cierto que no todos los comunitaristas tienen que ser conservadores, algunos indudablemente lo son. Entre los reproches de MacIntyre a Rawls está la defensa que hace el último de una concepción de la justicia que no deja ningún lugar a la noción, que el primero considera fundamental, de *mérito*. Tal cosa ocurre porque Rawls se refiere a una sociedad compuesta de individuos cuyos intereses son definidos con anterioridad e independencia de que se construya cualquier clase de lazo moral o social entre ellos, mientras que la noción de mérito cabe sólo en una comunidad basada en una idea compartida del bien y en la que los individuos identifican sus intereses en relación con esa idea del bien. Según MacIntyre sólo se puede rescatar la moralidad, después del fracaso del proyecto Ilustrado de encontrar una justificación racional e independiente, volviendo a un punto de vista aristotélico, fundando la moralidad en las virtudes como calidades humanas cuya posesión nos permite alcanzar los bienes intrínsecos a las prácticas sociales; por eso considera imposible ejercer las virtudes fuera de una determinada comunidad. En definitiva, para este autor deben ser las tradiciones de nuestra comunidad las que definan lo que es bueno en nuestra vida.

Para los comunitaristas, Rawls ha hecho examinar las prácticas de la comunidad bajo la fría luz de la razón del

filósofo y las ha evaluado con respecto a estándares irreales que ha construido y ha ofrecido como principios. Sin embargo, no ha ofrecido una respuesta convincente a la cuestión que él mismo se plantea en *TJ*: ¿Por qué hemos de tener algún interés moral o de algún otro tipo en las conclusiones de la *posición originaria*? Sus conclusiones sólo explican las imaginarias construcciones del filósofo: los que trabajan sobre cuestiones relacionadas con la justicia no tienen la tarea de elaborar principios abstractos, sino de descubrir las respuestas implícitas en prácticas y tradiciones compartidas (Walzer, 1983, 313-314).

En el conjunto de la crítica general del comunitarismo al liberalismo que desarrollan los autores mencionados y algunos otros, merece una atención especial la aportación crítica de Michael Sandel (Sandel, 1982). En un desafío al liberalismo kantiano y a la filosofía moral y política contemporánea, Sandel cuestiona la primacía de la justicia poniendo de relieve sus límites y con ellos los límites del liberalismo. No se trata de límites prácticos, sino conceptuales (Sandel, 1982, 1). Se pone en duda no sólo la concepción moral, sino el modo de derivar tal concepción y, por tanto, aquella posición metaética que supone que los principios de justicia son derivados independientemente de cualquier concepción del bien puesto que es posible obtenerlos sin acudir a la idea de que satisfacen algún fin o interés o meta individual o social (Sandel, 1982, 20).

Rawls, a juicio de Sandel, da una base empírica a la doctrina kantiana, llevando al sujeto a una situación de elección en la cual toma en cuenta circunstancias empíricas (como las circunstancias de justicia, las motivaciones autointeresadas, etc.). Sin embargo, esto no logra salvar la acusación que se le hace a Kant de basarse en una imagen ilusoria del yo como una entidad separada de sus deseos e intereses, de los otros y de la comunidad. Las par-

tes en la *posición originaria* tienen que elegir los principios de justicia, lo que elijan será aceptado como correcto. Pero, en realidad no eligen nada puesto que la *posición originaria* está diseñada de tal modo que se garantiza que se van a «desear» ciertos principios. Aunque estas partes lo son de un contrato, ni deciden, ni contratan, ni siquiera son partes independientes puesto que permanecen tras el *velo de la ignorancia*. El acuerdo de la *posición originaria* no describe el voluntarismo de la elección de principios, sino el cognoscitivismo que supone el descubrimiento de cuáles son los principios correctos. Hay, además, otras razones por las cuales las personas de la *posición originaria* no son capaces de elegir: no son capaces de deliberación, ni de reflexión en los sentidos correctos de estos términos (Sandel, 1982, 127, 130-132).

Una de las más debatidas críticas de Sandel a Rawls consiste en hacerle ver que la justicia, entendida como él pretende, es posterior a otros valores sociales, ya que entra en funcionamiento cuando fracasan otras virtudes, y ello porque no es cierto que las circunstancias de justicia se den en todas las sociedades y, por tanto, carece de sentido una afirmación de la prioridad de la justicia cuando se describe una posición originaria como la que Rawls describe. Aunque en realidad donde se encuentra el problema es en la concepción del sujeto moral que sostiene Rawls, que sería incapaz de llegar a compromisos profundos para comprenderse a sí mismo y definir su identidad y alejar la posibilidad de que sean relevantes para la identidad del individuo «consideraciones intersubjetivas e intrasubjetivas puesto que esa identidad es definida independientemente de otros individuos y de la comunidad a la que pertenecen y los cambios que la personalidad del individuo puede experimentar a lo largo del tiempo» (Nino, 1989, 129-196).

En realidad, Sandel está atacando la idea fundamental

de que la comunidad es el producto de la asociación de individuos independientes y de que el valor de esa comunidad ha de ser estimado por la justicia de los términos bajo los cuales se asocian los individuos (Pettit, Kukathas, 1989, 104). Para Sandel esto carece de sentido, porque la existencia de individuos capaces de acordar la formación de asociaciones presupone la existencia de la comunidad, necesaria, por cierto, como sujeto poseedor de los talentos y habilidades naturales, porque de otro modo las personas serían usadas como medios para los fines de los demás, algo que sería contradictorio con la idea de separabilidad de las personas en *TJ* (Sandel, 1982, 141). Además, las teorías teleológicas que Rawls critica por establecer el bien antes de lo correcto y de lo justo entran en colisión con el argumento de Sandel que rechaza la posibilidad de una *teoría débil* (*thin theory*) del bien que permita asegurar las premisas acerca de los bienes primarios necesarios para llegar a los principios de justicia.

Hay que tener en cuenta que las críticas de Sandel se limitan a *TJ* y no toman en consideración los escritos posteriores a Rawls. En éstos se observan nuevos matices que podrían ser el resultado de una reconsideración de su teoría. Rorty encuentra que la *TJ* se puede leer en un sentido más político que metafísico y tal lectura invalidaría la crítica de Sandel, puesto que supondría que la pretensión de toda la teoría de Rawls es clarificar que la libertad está por encima de la perfección, porque de lo que se trata en definitiva es de tolerancia y de gobierno constitucional (Rorty, 1991, 185). Los comunitaristas como Sandel no son capaces de contemplar un camino intermedio entre el relativismo y la teoría del sujeto moral, y es Rawls quien intenta este camino intermedio (Rorty, 1991, 186).

Existe una crítica que, aunque en algún momento utiliza la argumentación de Sandel, mantiene una perspecti-

va diferente. Seyla Benhabib afirma que en la posición originaria no existe una verdadera pluralidad de perspectivas, sino una única identidad definicional. Rawls deja a un lado toda cuestión afectivo-emocional, necesidades y deseos que son los que nos sirven para formular nuestros derechos y demandas y considera que son cuestiones privadas; sin embargo, para Benhabib la naturaleza interna tiene, no menos que la esfera pública, una dimensión histórica (Benhabib, 1990).

En principio, Rawls no parece tener demasiado en cuenta las críticas comunitaristas puesto que las *Dewey Lectures* coinciden en su publicación con algunos de los escritos más notables de los comunitaristas (KCMT, 1980), y aquéllas, junto con las *Tanner Lectures* (BLTP, 1982), se presentan como un intento de respuesta a una serie de objeciones que se plantean en torno a su teoría, pero también como aclaración y mejor comprensión de la naturaleza kantiana de su filosofía moral.

Se han mencionado en otro momento las implicaciones kantianas de la teoría de Rawls, y nos hemos inclinado por una interpretación de los fundamentos justificativos que se incluyen en *TJ* que tienen que ver con «rasgos estructurales del razonamiento moral que restringen argumentos posibles, definen el punto de vista moral y constituyen condiciones sobre principios que de hecho aceptamos cuando participamos de una discusión moral» (Nino, 1989, 146). Sin embargo, no faltan ambigüedades para hacer tal interpretación kantiana que provocan que algunos de sus críticos consideren la teoría como una mera racionalización de creencias, lo cual está bastante alejado de una teoría de la justicia con pretensión de universalidad (en este sentido: Lukes, 1972, 1978; Pettit, 1974; Miller, 1976; Wolff, 1977; Rorty, 1991).

En las Conferencias Dewey, se amplían y se tratan de defender las ideas kantianas de la *TJ*, insistiendo en el

objetivismo y en la fundamentación de los principios en la razón práctica, que aunque no presuponen una teoría de la verdad moral, son la construcción de un punto de vista social que todos podemos aceptar (KCMT, 1980, 140). Al mismo tiempo, en estas conferencias pretende superar los dualismos que Hegel criticaba a Kant y deja claro que su adscripción kantiana expresa analogía pero no identidad, mencionando de manera rotunda el tributo que debe a J. Dewey por haber acometido esta misma tarea y cuyo genio consistió «en adaptar mucho de lo que es valioso en el idealismo hegeliano a una forma de naturalismo que encaja en nuestra cultura» (KCMT, 1980, 137-138). Considera Rawls que existen afinidades entre su idea de la *justicia como equidad* y la teoría moral de Dewey, ya que con respecto a Kant pretenden un objetivo común. Por tanto no puede sorprendernos la trayectoria posterior del autor de la *TJ*, pues a partir de estas afirmaciones se observa una tendencia cada vez mayor en sus artículos a resaltar esas afinidades. Sorprendentemente, las críticas comunitaristas parecen desconocerlas, cuando el mismo Rawls insiste una y otra vez en ellas desde sus primeros escritos al resaltar que su punto de partida es el intento de «solucionar conflictos de modo razonable dentro de la práctica existente» (1951: 177; 1957, 653). Sus respuestas a las críticas no son un retorno a sus escritos más tempranos, sino que el énfasis recae ahora sobre la comprensión de su teoría como una teoría política y no como una teoría moral.

4. El liberalismo político

¿Qué significan los párrafos anteriores? La respuesta se encuentra en los últimos artículos de Rawls (a partir de JFPM, 1985; IOC, 1987; PRIG, 1988; DPOC, 1989;

PL, 1993): la justicia no es ya algo que dependa de afirmaciones filosóficas o metafísicas, aunque la concepción política de la justicia es una concepción moral, pero elaborada para una clase determinada de sujeto, las instituciones sociales, económicas y políticas. Es decir: «la *justicia como equidad* se aplica a la *estructura básica* de una democracia constitucional moderna... Ninguna concepción moral general puede proporcionar una base públicamente reconocida para una concepción de la justicia en un estado democrático moderno... como concepción política trata únicamente de extraer ideas básicas intuitivas que están implícitas en instituciones políticas de los regímenes democráticos y en las tradiciones públicas que interpretan esas ideas» (JFPM, 1985, 224-225).

La concepción política de la justicia se presenta como tal con el apoyo de otras ideas presentes en la teoría rawlsiana: así, nuestro autor recurre al *consenso por superposición* (*overlapping consensus*), idea fundamental para formular una concepción realista de una *sociedad bien ordenada,* cuando ésta es pluralista. Se necesitan también las ideas relacionadas con una *base pública de justificación* y *razón pública libre* y ciertos hechos propios de la sociología política.

Las funciones que puede desempeñar la filosofía política están recogidas en estos últimos artículos y el mismo autor las expone de manera ordenada: 1) En primer lugar la función de la filosofía política es una función práctica que consiste en evitar conflictos políticos. Siempre que sea posible ha de buscar bajo la superficie las bases de acuerdo moral o filosófico, si no lo es, ha de hacer que, aun con diferencias, se posibilite la cooperación social. Ésta ha de desarrollarse con respeto entre todos los ciudadanos. Generalmente las divergencias tienen que ver con los objetivos de libertad e igualdad y las diferentes maneras de entenderlos y por consiguiente de equilibrar-

los y de justificar esos equilibrios. 2) La segunda función de la filosofía política sería contribuir a que la gente piense en sus instituciones políticas y sociales como un «todo». Los miembros de cualquier sociedad civilizada necesitan una concepción que les permita comprenderse como ciudadanos que tienen un cierto *status* político y comprender cómo este *status* afecta a su entorno social. La filosofía política puede tratar de responder a esta necesidad y cumplir un papel de «orientación» (según Rawls este término, y con este significado, es usado por Kant en *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*) en los fines sociales e individuales: lo hace a través de un trabajo de razón que especifica los principios identificadores de los fines racionales y razonables y que muestra cómo pueden ser coherentes con una concepción bien articulada de una sociedad política justa y razonable. 3) La tercera función (Rawls señala que es subrayada por Hegel en su *Filosofía del Derecho*) está relacionada con la reconciliación: la filosofía política puede intentar calmar nuestra rabia y frustración contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos el modo en que sus instituciones, cuando se entienden adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales y han tenido que desarrollarse históricamente hasta alcanzar su forma actual (JFGT, 1989, 1-3).

Es conveniente recordar que Rawls está haciendo un intento de comprender la sociedad que conoce, en la que vive, y en la que piensa que de alguna manera se pueden encontrar los principios de la *justicia como equidad*. Está trabajando más cerca de lo que parece de la tradición de pensamiento pragmatista, insiste una y otra vez en su intento de solucionar conflictos sociales fundamentales y niega que desde su modo de entender la filosofía política ésta tenga que buscar la «verdad» como quiera que pueda entenderse. Desde luego en sus escritos más

recientes resalta la tarea práctica, no epistemológica, de la filosofía política. El *constructivismo político* no trata ya de la verdad en la filosofía moral, ni de controversias entre realismo y subjetivismo. Se trata de alcanzar un consenso entre doctrinas *comprehensivas* razonables, por eso es crucial la idea de *pluralismo razonable*, que no contempla la diversidad de doctrinas del liberalismo político como algo desafortunado atribuible a la condición humana —como lo piensa Rawls del pluralismo a secas porque incluye doctrinas irracionales o agresivas— ni es algo pasajero, sino que es una característica permanente de la cultura pública de una democracia (*PL*, 1993, 36, 144). Sólo caben acuerdos acerca de concepciones políticas capaces de abarcar credos de todo tipo o la falta de ellos. Rawls busca un acuerdo político entre concepciones diferentes, entre diferentes filosofías *comprehensivas*, y quiere hacer desaparecer los puntos de fricción. Sin embargo, niega que el consenso así alcanzado sea únicamente un *modus vivendi:* es una concepción moral, con un objeto moral y apoyada sobre un fundamento moral.

Se podría trazar un paralelismo entre la idea de *modus vivendi* de Rawls y una idea similar de Hobbes. Ambos buscan un *modus vivendi* político para sociedades con gentes en conflicto que desean la paz. La respuesta de Hobbes a esta situación es el soberano absoluto, la de Rawls es el *consenso por superposición.* Pero Rawls no acepta que su concepción política sea un mero *modus vivendi* si se entiende por esto únicamente un medio de sobrevivir entre facciones en conflicto que desaparecería cuando el conflicto lo hiciese o cuando una de las partes estuviese en condiciones de poder coaccionar a la otra. En su opción siempre será necesario en una sociedad pluralista algún tipo de mecanismo que resuelva ciertos conflictos y que preserve la paz en última instancia. Los

árbitros han de decidir aquellas cuestiones que no puedan ser excluidas de la agenda política y que no llegan al *consenso por superposición*. Nos encontramos de nuevo con que la cuestión de la *tolerancia* es el «corazón sustantivo» del liberalismo. El compromiso con este principio es la vía que toma Rawls y que marca su separación de Hobbes (JFGT, 1989, 68).

Surge una pregunta: ¿Es este principio demasiado moral para su método no metafísico de filosofía política? (Hampton, 1989, 802-803). Por un lado, el liberalismo está comprometido con la tolerancia y por tanto el Estado permanece imparcial con respecto a las ideas plurales de los ciudadanos; por otro lado, exige parcialidad con respecto a sí mismo e insiste en el uso de la coacción contra cualquiera que desafíe el principio de la tolerancia (Nagel, 1987, 215-240). La posibilidad de resolver esta paradoja depende de la incorporación de un nuevo hecho a los anteriormente mencionados: el *consenso por superposición* es más que un *modus vivendi*, la gente se adhiere a él porque es justo (right) y no meramente instrumental; la concepción política es una concepción moral y está basada en razones morales, luego parece necesario suponer que cada parte implicada, o la gran mayoría, mantienen algún tipo de metafísica que comparte ese fundamento como «justo» y no como meramente instrumental (Hampton, 1989, 895). Si Rawls utiliza como argumento para el proyecto filosófico del desarrollo del *consenso por superposición* únicamente la promoción de la estabilidad y la prevención de la degeneración de las democracias constitucionales modernas no haría más que aportar razones instrumentales que no podrían separarle de la línea argumental de Hobbes (JFPM, 1989; IOC, 1987).

Pero cuando habla de neutralidad y dice que se puede definir en dos modos diferentes parece ir más lejos. Por un lado la neutralidad hace referencia a los procedimien-

tos, capaces de legitimarse sin apelar a ningún valor moral, y nos encontramos con que la *justicia como equidad* no es neutral desde ese punto de vista. Sus principios de justicia son sustantivos y expresan mucho más que valores procedimentales, hablan de una concepción de la sociedad y de la persona que se va a representar en la *oposición originaria*. Como concepción política tiene como objetivo ser el núcleo de un *consenso por superposición* que pretende articular una base pública de justificación para la estructura básica de un régimen constitucional que parte de unas ideas intuitivas fundamentales implícitas en la cultura pública, ideas que se abstraen de doctrinas morales, religiosas y filosóficas *comprehensivas*. Se busca una base común, o neutral si se prefiere, porque se vive en una sociedad plural y esta base es la concepción política, pero parece claro que no es neutral desde el punto de vista procedimental (*PL*, 1993, 192).

Otra definición de neutralidad puede tener que ver con los propósitos de las instituciones básicas y de las políticas públicas con respecto a las doctrinas *comprehensivas* y sus concepciones asociadas del bien. Este tipo de neutralidad es diferente a la neutralidad de procedimiento y puede tener diferentes significados: a) que el Estado asegura para todos los ciudadanos una igualdad de oportunidades para alcanzar sus concepciones del bien. Este significado queda excluido de la *justicia como equidad*, porque sólo se permiten las concepciones del bien que respeten los principios de justicia; b) que el Estado no ha de favorecer ninguna doctrina *comprehensiva* particular o a sus practicantes. Esta es la idea de neutralidad que mantiene Dworkin (1985) y es compatible con una concepción política que expresa la prioridad de lo justo; c) que el Estado no ha de hacer nada que facilite a los individuos la aceptación de una concepción particular. Es casi imposible, mantiene Rawls, para la estructura básica

de un régimen constitucional no influir para que una determinada doctrina gane adeptos (TPRIG, 1988; *PL*, 1993, 192-193; Raz, 1986, 114 y ss.).

Aunque se busque una cierta neutralidad de propósitos en el liberalismo político, no significa que no se promocionen ciertas formas de carácter moral y ciertas virtudes morales como el civismo, la tolerancia, la razonabilidad y el sentido de la equidad, sin que esto implique, desde el punto de vista de Rawls, un estado perfeccionista, ni una doctrina *comprehensiva* (*PL*, 1993, 194).

Afirma Rawls que una concepción política ha de ser practicable, posible, y se refiere a la *estabilidad* como algo que se alcanza a partir de una psicología humana razonable y unas condiciones normales de vida cuando las personas crecen bajo instituciones básicas justas y van adquiriendo una fidelidad razonada e informada a esas instituciones que es lo que las convierte en estables. O, dicho de otro modo por el mismo autor, se puede hablar de *estabilidad* cuando se supone un sentido de justicia de los ciudadanos que, con unos intereses y unas características formadas en una *estructura básica* justa, es lo suficientemente fuerte como para resistir las tendencias normales a la injusticia (JFGT, 1989, 154). También significa que aquellos que afirman diferentes opciones y apoyan la concepción política no dejarán de apoyarla si su opción se convierte en dominante y les permite un mayor poder; que nada cambie si tal cosa ocurre es lo que marca la diferencia entre mero *modus vivendi* y un *consenso por superposición*, ya que este último no depende de un equilibrio de fuerzas (*PL*, 1993, 148).

La intención de Rawls es la de presentar al *consenso por superposición* como la última etapa de un recorrido que parte de la aceptación inicial de una concepción de justicia liberal como un mero *modus vivendi* que a lo largo del tiempo puede evolucionar y cambiar convirtién-

dose en un consenso constitucional que adopta los principios de una constitución liberal. Estos principios serían aquellos que garantizan derechos y libertades básicas y establecen procedimientos democráticos para moderar la rivalidad política y para determinar cuestiones de políticas sociales. En esta fase se pasa de un simple pluralismo a un *pluralismo razonable*. El consenso por superposición sería el último peldaño, y ahí nos encontramos en la *concepción política de la justicia* (*PL*, 1993, 154-168).

La suposición de Rawls en relación con este proceso consiste en que las doctrinas *comprehensivas* pueden no ser totalmente comprehensivas, y esto puede permitir que se desarrolle una lealtad independiente con respecto a la *concepción política* y se adquirirá gradualmente una mayor confianza en los demás a medida que un mayor número de personas actúen de acuerdo con lo consensuado. Así, nuestro autor pretende rebatir a los que le acusan de utópico, reforzando su defensa con el ejemplo de la evolución histórica de la idea de tolerancia religiosa.

El principio de tolerancia no es simple y suscita muchas cuestiones. La raíz de la tolerancia parte de la idea de mutuo respeto presuponiendo que «las elecciones morales, y en particular las elecciones morales colectivas, deben ser hechas deliberadamente. Al abrir foros de decisión política en donde se exponen amplios desacuerdos morales legítimos y se defienden prácticas dentro de esos foros que cultivan el respeto mutuo entre ciudadanos, se apoya un proceso político que promueve un aprendizaje moral» (Gutman; Thompson, 1989, 86-87). Es importante resaltar la importancia de la admisión de la existencia de desacuerdos y de disputas motivadas por esos desacuerdos que en el programa político rawlsiano se tratan de evitar, o así parece, puesto que «excluye de

la agenda política las cuestiones más controvertidas cuya discusión seria y cuya indeterminación pueden minar las bases de la cooperación social» (IOC, 1987, 17, 20-21). Sin embargo, cuando se trata de política y de interés público, no es muy realista pensar en un acuerdo unánime en que el debate sea innecesario. Lo real, e incluso lo deseable, en un grado mucho mayor del existente, es el debate en el cual el acuerdo total nunca se alcanza, pero que permite avanzar en cotas de justicia (Muguerza, 1986; 1989).

El mismo Rawls parece consciente de esto aunque no acabe de ser totalmente claro acerca de qué se excluye de la agenda política, cuando menciona la posibilidad de entender la *justicia como equidad* como una especie de *republicanismo clásico* (JFGT, 1989). No deja de ser otro paso más en la aproximación a una tradición de pensamiento genuinamente estadounidense. En *PL* mantiene que si se entiende este tipo de republicanismo de modo que preserve los derechos y libertades básicas de los ciudadanos, incluidas las libertades civiles que aseguran la vida privada, se puede pensar que reúne las *virtudes políticas* en un grado suficiente. Si es este el caso existirá una amplia participación en la vida democrática de un «vigoroso e informado cuerpo de ciudadanos» y se evitará que las instituciones caigan en manos de los que buscan el poder por intereses económicos o de clase, fundamentalistas religiosos o nacionalistas fanáticos (*PL*, 1993, 205).

Es necesaria además esa participación porque la sociedad política es una sociedad cerrada en la que entramos al nacer y sólo la abandonamos al morir, no podemos entrar o salir a voluntad, ejerciéndose, además, el poder político siempre apoyado en la coacción. Si a esto añadimos que no tenemos una identidad pública o no pública previa, constatamos que lo político es diferente de cualquier otro tipo de asociación, y también de lo personal y de lo

familiar que se basan en el afecto. En relación con esto último, Rawls responde a ciertas críticas feministas que cuestionan la distinción entre lo público y lo privado. Él habla de público y no público y su distinción ya no equivale a público y privado, no existe —añade— algo que pueda ser llamado razón privada, existe razón social o las muchas razones de las asociaciones que construyen la cultura; existe también una razón doméstica —la razón de las familias como grupos pequeños de la sociedad— que contrastan con la razón pública y social. Como ciudadanos participamos en todas estas clases de razón y tenemos los derechos de igualdad cuando lo hacemos (*PL*, 1993, 220n.).

Aunque puede no haber oposición con el *republicanismo clásico* mientras no presuponga una doctrina *comprehensiva,* sí la hay —para Rawls— con el *humanismo cívico* entendido como una forma de aristotelismo y una doctrina *comprehensiva* que considera la participación política como «vida buena» (menciona el ejemplo de H. Arendt). No es lo mismo el liberalismo político que la idea de comunidad política, entendiendo por tal una sociedad política unida por una doctrina moral, filosófica o religiosa (*PL*, 1993, 201).

Los principios e ideales de justicia y aquellos relacionados con los puntos esenciales de la constitución han de ser respaldados por los ciudadanos para servir como bases y justificaciones de la *razón pública.* Se habla entonces de legitimidad de la estructura general. La razón pública es definida como la razón de los ciudadanos iguales que como cuerpo colectivo ejercen un poder político último y coactivo al promulgar leyes y enmendar la constitución. No hay que olvidar la afirmación de Rawls acerca del principio liberal de legitimidad, que cuando se cumple hace que el deber que procede del poder político sea un deber moral, denominado *deber cívico.* La sombra de Rousseau está presente y así lo reconoce Rawls (*PL*, 1993, 219).

Tampoco hay que dejar a un lado la afirmación de que en la *justicia como equidad*, las pautas para la búsqueda de una razón pública, así como el principio de legitimidad tienen la misma base que los principios de justicia sustantivos, lo cual quiere decir que las partes de la *posición originaria* al adoptar los principios de justicia para la estructura básica han de adoptar las pautas y criterios de razón pública para aplicar esas normas, la argumentación tiene igual fuerza y es la misma que para los principios de justicia (*PL*, 1993, 225-226).

Las anteriores consideraciones configuran la última entrega de la elaborada e interesante teoría de John Rawls. Es de esperar que surjan nuevas críticas sobre las cuestiones más conflictivas que aparecen en *Political Liberalism*, algunas de las cuales se han señalado en estas páginas, y tal vez el mismo Rawls —si su edad se lo permite, pues nació en 1921— considere necesario introducir matizaciones que darían lugar a futuras publicaciones.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Rawls

«Outline of a Decision Procedure for Ethics», *The Philosophical Review*, LX (1951); trad. cast. M. A. Rodilla en *Justicia como equidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986, «Esbozo de un Procedimiento de Decisión para la Ética».

Recensión de «An Examination of the Place or Reason in Ethics de S. Toulmin», en *The Philosophical Review*, LX (1951).

«Two Concepts of Rules», *The Philosophical Review*, LXIV (1955), reeditado en P. Foot (ed.), *Theories of Etichs*, Londres, 1967; hay trad. española de M. Arbolí en F.C.E., *Teorías sobre la Ética*, México, 1974.

«Justicie as Fairness», *The Journal of Philosophy*, 54 (1957).

«Justicie as Fairness», *The Philosophical Review*, LXIV (1958), reeditado en F. A. Olafson (ed.), *Justice and Social Policy*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva York, 1961, e. P. Laslett/W. G. Runciman (eds.),

Philosophy, Politics and Society, second series, Blackwell, Oxford y Barnes-Noble, Nueva York, 1962, y en W. Sellars/J. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*, Nueva Jersey, 1970; trad. cast. M. A. Rodilla en *Justicia como equidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986, «Justicia como equidad», siguiendo la versión de 1958.

«The Sense of Justice», *The Philosophical Review*, LXXII (1963), reeditado en J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, Oxford Univ. Press, 1969; trad. cast. M. A. Rodilla en *Justicia como equidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986, «El sentido de la Justicia».

«Constitutional Liberty and the Concept of Justice», *Nomos*, vol. VI: Justice, ed. por C. J. Friedrich y J. W. Chapman, Nueva York, 1963.

«Legal Obligation and the Duty of Fair Play», en S. Hook (ed.) *Law and Philosophy*, Nueva York, 1964.

«Distributive Justice», en P. Laslett/W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, third series, Blackwell, Oxford, 1967.

«Distributive Justice: Some Addenda», *Natural Law Forum*, 13 (1968).

«The Justification of Civil Disobedience», en H. A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience*, Nueva York, 1969; trad. cast. M. A. Rodilla en *Justicia como equidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986, «La justificación de la desobediencia civil».

«Justice as Reciprocity», en S. Gorovitz (ed.), *Mill. Utilitarianism with Critical Essays*, Nueva York, 1971.

A Theory of Justice, Cambridge/Mass., 1971, paperback ed., Oxford Univ. Press, Londres/Oxford/Nueva York, 1973; trad. esp. de M. Dolores González, *Una Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978.

«Reply to Lyons and Teitelman», *The Journal of Philosophy*, 69 (1972).

«Distributive Justice», en E. S. Phelps (ed.), *Economic Justice*, Penguin, 1973. Refundición de los artículos núms. 9 y 10; trad. cast. M. A. Rodilla en *Justicia como equidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986, «Justicia distributiva».

«Some Reasons for the Maximim Criterion», *American Economic Review*, 64 (1974).

«Reply to Alexander and Musgrave», *Quarterly Journal of Economics*, 88 (1974); trad. cast. de M. A. Rodilla en *Justicia como equidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986, «Réplica a Alexander y Musgrave».

«A Kantian Conception of Equality», *Cambridge Review*, 96 (1975), reeditado bajo el título «A Well-Ordered Society», en P. Laslett/J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, fifth series, Yale Univ. Press, New Haven, 1979.

«Fairness to Goodness», *The Philosophical Review*, 84 (1975).

«The Independence of Moral Theory», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, XLVIII (1974-1975), trad. cast. M.

A. Rodilla en *Justicia como equidad y otros ensayos,* Madrid, Tecnos, 1986, «La independencia de la teoría moral».
«The Justification of Civil Disobedience», en R. M. Dworkin (ed.), *The Philosophy of Law,* Oxford Univ. Press, 1977; trad. esp. de J. Sainz de los Terreros, *Filosofía del Derecho,* FCE, México, 1980 (es una reprod. de las seccs. 55, 58 y 59 de *A Theory of Justice*).
«The Basic Structure as Subject» The American Philosophical Quarterly, XIV (1977).
«The Basic Structure as Subject», en A. I. Goldman/J. Kim (eds.), *Values and Morals,* Boston, Reidel, 1978.
«Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy,* 77 (1980); trad. cas. M. A. Rodilla en *Justicia como equidad y otros ensayos,* Madrid, Tecnos, 1986, «El Constructivismo kantiano en la teoría moral».
«Foreword to The Methods of Ethic, 1982», prefacio a H. Sidgwick, *The Methods of Ethics,* Indianapolis/Cambridge, Hackett Publ., 1981.
«Social Unity and Pimary Goods», en A. Sen/B. Williams (eds.), *Utilitarism and Beyond,* Cambridge, Cambridge Univ. Press., etc., 1982; trad. cast. M. A. Rodilla en *Justicia como equidad y otros ensayos,* Madrid, Tecnos, 1986, «Unidad social y bienes primarios».
«The Basic Liberties and Their Priority», en S. MacMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values,* vol. III, Utah Univ. Press, Salt Lake City/Cambridge, 1982. Hay trad. cast. de G. Valverde en Barcelona, Ariel, 1988 y de J. Vigil con introducción de V. Camps. *Sobre las libertades,* Barcelona, Paidós, 1990.
«Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs,* 14 (1985).
«The Idea of an Overlapping Consensus», en *Oxford Journal of Legal Studies,* vol. 7, núm. 1 (1987). Trad. Cast. de J. C. Bayón en *Derecho y Moral. Ensayos analíticos.* Betegón y Páramo (ed.), Barcelona, Ariel, 1990.
«The Priority of Right and the Ideas of the Good», en *Philosophy and Public Affairs,* vol. 17, 4, 1988.
«The Domain of the Political and Overlapping Consensus», en *New York University Review,* 1989.
Political Liberalism, Columbia University Press, 1993.
«The Law of Peoples», en *Critical Inquiry,* vol. 20, 1, 1993.

II. Literatura secundaria

Acerca de la teoría de John Rawls existe una extensa bibliografía en diferentes lenguas cuya recopilación es imposible por razones obvias. Se puede ver una bibliografía general en J. H. Wellbank; D. Snook; D.

T. Mason, *John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography*, Londres, Garland, 1982. En castellano recogen una amplia selección bibliográfica dos libros que contienen además excelentes y documentadas exposiciones de la obra de este autor: F. Vallespín, *Nuevas teorías del Contrato Social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985, M. A. Rodilla, en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1986.

Se puede citar actualmente, además de los dos libros ya mencionados, una bibliografía relativamente abundante sobre la obra de J. Rawls escrita en castellano que, sin ánimo de que sea exhaustiva, recojo a continuación. Entre los estudios monográficos se pueden encontrar los libros de M. J. Agra Romero, *J. Rawls: el sentido de la justicia en una sociedad democrática*, Universidad de Santiago de Compostela, 1985; J. I. Martínez García, *La Teoría de la Justicia en John Rawls*, Madrid, CEC, 1985. De este mismo autor, «La recepción de Rawls en España», en *Anuario de Filosofía del Derecho* (nueva época) III, 1986. En el libro de J. Muguerza *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977, aparece una temprana e interesante referencia a Rawls, que es objeto de una mayor atención en «Entre el liberalismo y el libertarismo (Reflexiones desde la Ética)», *Zona Abierta*, 30 (1984); en «La alternativa del disenso», en *El fundamento de los derechos humanos*, Peces-Barba (ed.), Madrid, Debate, 1989, aparece una breve y sugerente crítica de Rawls y también existen referencias extensas al mismo autor en su último libro *Desde la perplejidad*, México, FCE, 1990.

También en castellano hay que mencionar el libro de M. Jiménez Redondo *Constructivismo. Rawls. Nozick*, Dpto. de Filosofía Práctica, Facultad de Ciencias de la Educación, Valencia, 1983; y un artículo más reciente, «Precisiones sobre Rawls» *Doxa* 3, 1986. V. Camps dedica un apartado de su libro *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983, al velo de la ignorancia y escribe la introducción de la versión española de los artículos de Rawls que editó bajo el título *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1990. E. Fernández, en *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984, se ocupa de las teorías contractualistas y de su relación con los derechos humanos. A. Cortina, en *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, considera la cuestión de la justificación ética del derecho como tarea prioritaria de la filosofía política en relación con la teoría de Rawls. E. Tugendhat, «Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de una teoría de la justicia de Rawls», en *Problemas de ética*, Barcelona, Crítica, 1988. Hay que mencionar también el libro de J. Rubio Carracedo *Paradigmas de la Política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Barcelona, Anthropos, 1990, y del mismo autor, *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid, Tec-

nos, 1992. El último libro publicado por C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, es una aportación fundamental al debate del comunitarismo y alude en sus páginas a la evolución de la teoría de Rawls; de este mismo autor hay que mencionar «Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls», *Zona Abierta*, 32 (1984); «Dos o más Comunitarismos» (Ponencia presentada en el Instituto de Filosofía, CSIC, 1991). El libro de C. S. Nino *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, dedica especial atención al comunitarismo y al constructivismo, tema éste que desarrolla más ampliamente en *El Constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

Sobre la relación entre la teoría de J. Rawls y R. Nozick, aparte de algunas de las obras ya mencionadas: M. A. Rodilla, «Buchanan, Nozick, Rawls. Variaciones sobre el estado de naturaleza», *Anuario de Filosofía del Derecho* (nueva época), 2, y «Dos conceptos de justicia» (Entitlement Theory *vs.* Justice as Fairness), pp. 115-162 en *Convicciones Políticas. Responsabilidades éticas*, J. M. González y C. Thiebaut (eds.). Dos interesantes estudios generales de Rawls son los que hace F. Vallespín, «El neocontractualismo: John Rawls», en *Historia de la ética*, 3, Camps (ed.), Barcelona, Crítica, 1989, y M. J. Agra Romero, «Ética neocontractualista», en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 2, Madrid, Trotta, 1992.

La bibliografía no escrita originalmente en castellano que se va a mencionar es, como se ha dicho anteriormente, una selección de títulos, algunos recientes, así como de otros que se han tomado en cuenta en la elaboración del texto que precede a esta bibliografía.

El libro de R. Nozick *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, trad. R. Tamayo, México, FCE, 1988, presenta una teoría alternativa a *TJ* y todo el libro es una crítica, a veces implícita, otras veces explícita a ésta. Es importante la recopilación de artículos que publica N. Daniels (ed.). *Reading Rawls. Critical studies of a Theory of Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, de la cual existen numerosas reimpresiones y que recoge algunos de los mejores artículos críticos sobre la teoría de la justicia publicados en el momento de su aparición, entre los cuales se encuentran: R. M. Hare, «Rawls' Theory of Justice»; R. Dworkin, «The Original Position», citados en el texto. El libro de R. P. Wolff, *Understanding Rawls*, Princeton University Press, aparece en 1977, trad. cast. de M. Suárez, México, FCE, 1981.

Aparecen también con rapidez después de la publicación de *TJ* los artículos que cuestionan presupuestos del principio de la diferencia; son muy numerosos, pero se citarán sólo algunos representativos así: K. Arrow, «Some Ordinalist Notes on Rawls' *Theory of Justice*», *Journal of Philosophy*, 1973; J. C. Harsanyi, «Can the Maximin Principle Serve

as a Basis for Morality?», *American Political Science Review,* 69, 1975; relacionados con cuestiones similares: A. Sen, «Equality of What?», en *Choice, Welfare and Measurement,* MIT Press, 1982, existe trad. cast. de G. Valverde en Barcelona, Ariel, 1988; «Well-Being, Agency and Freedom», *Journal of Philosophy,* 82, 1985; «Justice: Means versus Freedoms», *Philosophy and Public Affairs,* 19, 1990. La recopilación de artículos de O. Hoffe *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia,* trad. cast. J. M. Seña, revisión E. Garzón y R. Zimmerling, Barcelona, Alfa, 1988, puede encuadrarse dentro de la temática de la aplicación de las teorías de la decisión racional y de juegos a las teorías de la justicia y al derecho. No hay que olvidar el interesante libro de D. Gauthier *Morals by Agreement,* Oxford UP, 1986, y dos no menos interesantes artículos previos del mismo autor «Justice and Natural Endowment», *Social Theory and Practice,* 3, 1974; «The Social Contract as Ideology», *Philosophy and Public Affairs,* I, 1977. Sobre la relación de la teoría de Rawls y el utilitarismo, Th. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», en *Utilitarianism and Beyond,* Sen y Williams (eds.), Cambridge UP, 1982; y del mismo autor, «The Significance of Choice», en *The Tanner Lectures on Human Values,* University of Utah Press, 1988.

Autores pertenecientes a la corriente del comunitarismo que se han mencionado: Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna,* trad. cast. de J. J. Utrilla, México, FCE, 1983 (1977); «Atomism», en *Philosophy and the Human Sciences,* Cambridge UP, 1982; A. MacIntyre, *After Virtue,* Notre Dame UP, 1981, trad. cast. de A. Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1988; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Nueva York, Cambridge University Press, 1982; M. Walzer, *Spheres of Justice,* Nueva York, Basic Books, 1983; *Interpretation and Social Criticism,* Harvard University Press, 1987; sobre los comunitaristas y su relación con el liberalismo, A. Gutmann, «Comunitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs,* 1985; D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism,* MIT Press, 1990; S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and Communitarians,* Blackwell, 1992.

En algunas autoras podemos encontrar además una crítica feminista de la teoría de Rawls, este es el caso de S. Benhabib, «The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas», *Neue Hefte für Philosophie,* 21 (1982), y «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en *Teoría feminista y teoría crítica,* Valencia, Alfons el Magnanim, 1990, trad. cast. A. Sánchez. S. Moller-Okin, «John Rawls: Justice as Fairness-For Whom?», en *Feminist Interpretations and Political Theory,* Polity Press, 1991.

Se pueden mencionar algunas obras recientes como la de B. Barry, *Theories of Justice. A Treatise on Social Justice,* vol. I, University of Cali-

fornia Press, 1989, que es un análisis de dos tipos de respuestas acerca de la justicia social: la que procede de la obtención de ventajas para todos y la que procede de la idea de imparcialidad, en este contexto hace un estudio de la teoría de Rawls. Th. Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca & Londres, Cornell University Press, 1989; en esta obra se trata de rebatir dos de las críticas más importantes que se han hecho a la *TJ*, las de Nozick y Sandel y de hacer más concretos los principios a través de una interpretación progresista de la teoría extendiéndola al ámbito internacional. Ch. Kukathas; P. Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990; es un recorrido por la obra de Rawls y las críticas que recibe, así como las respuestas a éstas. J. Angelo Corlett (ed.), *Equality of Liberty. Analizing Rawls and Nozick*, Nueva York; St. Martin Press, 1991, es una recopilación de artículos interesantes sobre ambos autores.

En una serie de artículos relativamente recientes se contemplan diversos aspectos de la obra de Rawls: Ch. Mouffe, «Rawls: Political Philosophy Without Politics», *Philosophy and Social Criticism*, 13, 2, 1987. O. O'Neill, «Ethical Reasoning and Ideological Pluralism», *Ethics*, 98, 1988. R. McClenen, «Justice and the Problem of Stability», en *Philosophy and Public Affairs*, 1989. S. Freeman, «Reasson and Agreement en Social Contract Views», en *Philosophy and Public Affairs*, 1990. R. Rorty, «Objectivity, Relativism and Truth», en *Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, 1991. En el ámbito cultural francés hay que señalar una compilación de artículos publicados bajo el título *Individu et justice sociale*, París, Seuil, 1988; y el número monográfico «John Rawls. Le politique», en *Revue de Metaphisyque et de Morale*, 1988. Se puede mencionar también el «Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments», número monográfico de *Ethics*, 99, 1989 (en este número se encuentra el artículo de J. Hampton «Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics», citado en el texto).

Otras referencias que aparecen en el texto corresponden a: J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, 1986. Th. Nagel, «Moral Conflict and Political Legitimacy», en *Philosophy and Public Affairs*, 1987, trad. cast. de J. L. Colomer en *Derecho y Moral. Ensayos analíticos*. Betegón y Páramo (eds.), Barcelona, Ariel, 1990. Gutmann; Thompson, «Moral Conflict and Political Consensus», *Ethics*, 101, 1990.

Capítulo III

HANNAH ARENDT

Cristina Sánchez
Universidad Autónoma de Madrid

La biografía de Hannah Arendt nos muestra la historia de una generación de intelectuales europeos empujados al exilio por el nazismo. Nació en Hannover, en 1906, aunque su infancia transcurrió en la misma ciudad donde viviera Kant, Königsberg. De allí procedía su familia, compuesta por judíos ilustrados de clase media, partidarios de la asimilación, y próximos a posiciones socialistas. Su acercamiento a la filosofía se produjo en la universidad, y en ella también tuvo lugar un encuentro decisivo: en Marburgo conocería a su maestro Martin Heidegger, con el que establecería a partir de ese momento una larga e intensa amistad, en ocasiones salpicada de silencios debido a sus distintas posiciones políticas, pero que no se quebraría ni aun en los momentos más difíciles. Durante la prolongación de sus estudios universitarios en Heidelberg conocería a otro maestro influyente: Karl Jaspers, con el que también mantendría una larga amistad documentada en una extensa correspondencia entre ambos.

En 1933, Arendt y su primer marido —Günther Stern, un intelectual judío próximo a la Escuela de Frankfurt— deciden exiliarse en París, al saber que sus nombres estaban en manos de la Gestapo. En esta ciudad permanecería hasta 1943, fecha en la que de nuevo emprendió el camino del exilio. Durante el transcurso de esos años colaboraría activamente con los grupos de ayudas a los refugiados y con algunas organizaciones sionistas, de las que se distanciaría posteriormente al no compartir las tesis nacionalistas sobre la creación de un Estado judío en Palestina en el que los árabes recibieran un trato discriminatorio. En París conocería a su segundo marido, el también exiliado Heinrich Blücher, y a Walter Benjamin, sobre quien escribiría uno de los ensayos contenidos en su obra *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968). En mayo de 1940, los refugiados procedentes de Alemania serían trasladados a campos de internamiento. Arendt sería confinada en el campo de Gurs, situado en el Departamento de los Pirineos Atlánticos, cerca de la frontera franco-española. Aprovechando el caos producido por la caída de París, pudo abandonar el lugar durante el verano. En el otoño de 1941, emprendería de nuevo el camino del exilio, rumbo a Nueva York esta vez. Con ella llevaba unos documentos que su amigo Benjamin le había entregado para que los pusiera a salvo. Éstos eran los manuscritos de las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia.*

En Estados Unidos desarrolla sus obras más importantes y significativas: *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951), *La Condición Humana* (1958), *Between Past and Future* (1961), *Eichmann en Jerusalén* (1963), *Sobre la Revolución* (1963), *Crisis de la República* (1973) y *La Vida del Espíritu* (1978). A lo largo de su vida mantuvo una intensa actividad pública, provocada en gran parte tanto por su consideración académica en el país de acogida como por las polémicas en las que se vieron envueltos algunos de sus

libros, como ocurriría especialmente con *Eichmann en Jerusalén*, que levantaría un gran revuelo en la opinión pública y marcaría el momento de su ruptura radical con la comunidad judía.

Su obra resulta difícil de encuadrar en alguna de las distintas corrientes tradicionales de pensamiento. De la misma manera que su biografía está marcada por la condición de apátrida, su pensamiento, debido a su originalidad, carece también de una tierra fácilmente reconocible. La propia Arendt se resistió siempre a etiquetar su teoría, sorprendiéndose de que la consideraran lo mismo una conservadora que una radical. Sin embargo, a pesar de que en sus obras hay una ausencia de las cuestiones metodológicas, su punto de partida epistémico —por su propia biografía— es el fenomenológico (Benhabib, 1992, Parekh, 1987). La huella de Heidegger se hace sentir muy especialmente en tres temas centrales: la relación de los conceptos con la experiencia, la importancia del lenguaje, y su interpretación de la acción como revelación del sujeto (Hinchman y Hinchmann, 1984). De acuerdo con su maestro, Arendt intenta recobrar el significado original de la actividad humana por excelencia: la acción política. De otro lado también podemos encontrar la influencia de Walter Benjamin en la utilización que la autora hace de la historia: llevando a cabo una selección de aquellos fragmentos de pensamiento que pueden rescatar el pasado del olvido e iluminar nuestro presente (MDT, 205).

Su proyecto teórico se centra en el análisis de los fenómenos políticos relevantes en nuestro siglo, tales como el totalitarismo, la acción, la revolución o el poder. Una de las tareas que aborda constantemente en todas sus obras es establecer una genealogía de los fenómenos políticos que nos desvele el sentido original de éstos. En esa búsqueda de los orígenes no pervertidos, Arendt ana-

liza la relación de la política con la condición humana en el marco de la *polis* griega. El énfasis que pone a la hora de analizar el mundo griego, y la relevancia de Aristóteles en aspectos cruciales, como en su concepto de praxis, ha hecho posible que se considere a Hannah Arendt dentro de las filas del neoaristotelismo, así como dentro de posiciones nostálgicas o románticas, etiquetándola como «la filósofa de la *polis* por excelencia» (O'Sullivan, 1976). Sin embargo, como veremos, resulta difícil encajar a Arendt en el neoaristotelismo, fundamentalmente por dos razones: porque el concepto de juicio político que mantiene es de raíz kantiana y no aristotélica, y porque su insistencia en una pluralidad radical como fundamento de toda vida política la aleja notablemente de la idea de un *ethos* compartido. Por otro lado debemos tener en cuenta, frente a las objeciones a la supuesta nostalgia de su pensamiento, su insistencia en los consejos populares revolucionarios como los espacios idóneos para la participación política en la actualidad.

El hilo conductor presente a lo largo de toda su obra es la recuperación del sentido de la acción política como la más alta actividad humana, y del espacio público en el que ésta se manifiesta. Para Arendt, la tradición política imperante, que incluye a Platón, Hobbes, Hegel y Marx, es una tradición fundamentalmente antipolítica, pues ha sido incapaz de apreciar la dignidad y la autonomía de la política, reduciéndola en el mejor de los casos a mera administración o a pura gestión de la violencia. Por el contrario, Arendt se centra en lo que denomina «la tradición perdida», identificada con la tradición republicana. Ésta vincula, al igual que ella, política con discurso y acción, y se encarna no en los grandes filósofos, sino en aquellos que nuestra autora denomina «hombres de acción», esto es en individuos como Maquiavelo, Tocqueville, Montesquieu, Jefferson o los Enciclopedistas, entre otros. Sin la

presencia de esta tradición que reivindica la superioridad de la acción somos incapaces de reconocer «el tesoro perdido de las revoluciones», identificado con la participación en los asuntos políticos como expresión de la felicidad pública (BPF, 5). Por todo ello, si su pensamiento se puede asimilar a alguna corriente sería, en todo caso, al republicanismo (Canovan, 1977; Benhabib, 1992; Passerin d'Entreves, 1989).

1. La condición humana

Una teoría de la acción

A pesar de que Hannah Arendt es conocida por ser la autora de la monumental obra *Los Orígenes del Totalitarismo,* es en *La Condición Humana* donde desarrolla y articula los elementos centrales de su teoría. La estructura de la obra presenta una compleja elaboración y una intrincada y densa red de conceptos con continuas referencias al mundo clásico que Arendt conocía extensamente.

La distinción entre la vida activa y la vida contemplativa, así como el análisis de las causas que motivaron la pérdida de la antigua estima por la política, constituyen el análisis subyacente a todo el libro.

Las tres actividades centrales de la vida activa, labor, trabajo y acción, están relacionadas cada una con una condición humana: la condición humana de la labor es la misma *vida,* la del trabajo es la *mundanidad* y la de la acción es la *pluralidad.* Al mismo tiempo, esas tres actividades están relacionadas con las condiciones más generales de la existencia humana: la *natalidad* y la *mortalidad* (CH, 21). Del mismo modo, cada actividad tiene un lugar, un espacio que le es propio: labor y trabajo se desa-

rrollan en la esfera privada, y la acción en la esfera pública. Veamos cuál es el contenido de las tres actividades:

Labor.—En la distinción entre las tres actividades, la labor ocupa la escala más baja, ya que en ella el hombre, el *animal laborans*, se encuentra inmerso en la naturaleza. «Es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y final decadencia están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida» (CH, 19). La labor nos produce objetos, su producto sería la vida misma. La ausencia de durabilidad, la consunción inmediata de lo hecho, la inserción en el movimiento cíclico de la naturaleza, así como la combinación de necesidad con futilidad, constituyen las características de la labor.

La distinción entre labor, trabajo y acción supone una jerarquía ascendente en un proceso de culturización y de emancipación respecto de la naturaleza (Flores D'Arcais, 1990). En este sentido, la política viene definida por negación a la naturaleza, esto es, respecto a la labor. La verdadera antítesis, para Arendt, no se produce entre trabajo y labor, o entre trabajo y acción, sino entre labor y acción: la labor es la más antipolítica de las actividades porque no requiere la presencia de los otros hombres, de la pluralidad, sino que por el contrario implica la pérdida de la individualidad y de la identidad (CH, 281). Este mismo análisis ya lo había adelantado en *Los Orígenes del Totalitarismo* al señalar cómo los gobiernos tiránicos buscan conseguir el aislamiento propio del *animal laborans* como forma de dominación (OT, 611).

Trabajo.—Las actividades que se encuadran en esta categoría son amplias, e incluyen tanto la fabricación de objetos de uso como la realización de obras de arte (Parekh, 1986). A través del trabajo el hombre —*homo faber*

al realizar esta actividad— se distancia de la naturaleza, dominándola. En toda fabricación hay siempre un elemento de violencia. La filosofía que impera en el homo faber es un «utilitarismo antropocéntrico» (CH, 207) en la medida en que sólo piensa en términos de medios y fines, estableciendo la utilidad como modelo para la vida humana.

La distinción que Arendt lleva a cabo entre labor y trabajo no sólo supone una crítica importante a la Modernidad, en tanto que ésta ha conducido a la victoria de la labor sobre el trabajo y la acción (Canovan, 1992, 122), sino que también es el núcleo de su crítica a Marx [1]. Para Arendt el error de Marx fue doble: no diferenciar ambas actividades, considerando toda labor como trabajo y elevar la labor como la más alta actividad humana, en detrimento de la acción y de la política misma (CH, 111 y ss.). Las consecuencias de ello son desastrosas a juicio de Hannah Arendt, por cuanto la política se entenderá como dominación y violencia —de la misma manera que el trabajo doblega a la naturaleza— y se guiará por una racionalidad instrumental.

A través del trabajo se construye lo que la autora denomina el *mundo*. Éste se compone tanto por los objetos construidos —artefactos y obras de arte—, como por las instituciones políticas creadas a través de la acción y el discurso. Por tanto, el mundo para Arendt va a ser sinónimo de civilización. Su principal característica radica en proporcionar una estabilidad y durabilidad más allá de la

[1] Hay que tener en cuenta que en el momento de la redacción de *La Condición Humana,* Arendt tenía en mente la elaboración de un libro titulado «Totalitarian Elements of Marxism», y que vendría a ser un complemento de *Los Orígenes del Totalitarismo.* Dicho proyecto fue ampliándose hasta convertirse en el capítulo dedicado a la labor de *La Condición Humana.* Finalmente el libro sobre el marxismo no sería publicado, y por eso la crítica a Marx juega un importante papel en esta obra (Young-Bruehl, 1993, 276).

vida individual. Como señala Canovan, detrás de estos rasgos encontramos la huella de la experiencia como apátrida que la propia Arendt había sufrido. De ahí que establezca la necesidad de tener un mundo estable, que el totalitarismo se había encargado de suprimir (Canovan, 1992, 107). La relevancia del concepto de mundo, entendido como una de las categorías clave de su pensamiento, aparece ligada al mismo sentido de la esfera pública entendida como lo común a todos, pues ese mundo estable y sólido que comparten todas las personas es el requisito previo para la existencia de la esfera pública, subrayando con ello la artificialidad como característica de dicha esfera.

Acción.—Su análisis aparece ligado a aquello que la tradición había olvidado: la pluralidad y la libertad como conceptos eminentemente políticos. La *pluralidad* constituye la categoría central de su pensamiento. Su elaboración como requisito *sine qua non* de la vida política es lo que hace que su teoría de la acción se aparte de otras opciones con las que podría resultar afín, como la habermasiana, y que resulte difícil de clasificar debido a su originalidad.

La pluralidad es la condición humana sin la cual no sólo no es posible la acción, sino la misma vida política (CH, 19). Supone «estar entre hombres» —*inter homines esse*—, y en este sentido, la exigencia previa de una pluralidad representa una diferencia básica de la acción respecto a la labor y el trabajo: mientras que éstas se pueden ejercer en solitario, la acción requiere la presencia de los otros, de un público en definitiva. En este sentido, la pluralidad implica publicidad.

¿Qué concepto de pluralidad es el que está manejando? En este punto, a diferencia de otros en los que es menos precisa, define con claridad el término: hace referencia tanto a la igualdad como a la distinción. «Si los

hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear ni prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas» (CH, 233).

La unión de estas dos nociones antagónicas, igualdad y diferenciación, no supone sin embargo una síntesis equilibrada de ambas. La pluralidad en Arendt implica una pluralidad de únicos, poniendo el énfasis en la distinción. La preservación permanente del elemento de la distintividad humana, o de la diferencia, en el curso de la acción, incide en el rechazo al establecimiento de identidades colectivas, ya estén basadas en la raza, la religión o en las convicciones comunes. En último término, la radicalidad de su noción de pluralidad la va a alejar tanto de posiciones comunitarias (Passerin D'Entreves, 1989), así como de toda idea de consenso racional. Esta resistencia en favor de la pluralidad de los individuos queda patente en su análisis de los métodos empleados por el totalitarismo una vez que ha alcanzado el poder: imponer la más absoluta identidad, reduciendo la singularidad a la mera pertenencia a la especie humana (OT, 569). Por consiguiente al par espacio público y pluralidad se le opone el de naturaleza e identidad.

Por libertad Arendt entiende algo muy distinto a la facultad del libre arbitrio de raíz kantiana. Libertad supone la capacidad de comenzar algo nuevo, y la acción es la realización de esa libertad: «Los hombres son libres tan pronto como actúan, ni antes ni después; ser libre y actuar es lo mismo» (Arendt, 1961, 153). Posteriormente, en *Sobre la revolución* concretará el contenido de la libertad —definida como libertad pública y como opuesta a

liberación— como la participación en los asuntos públicos o la admisión en la esfera pública. Para Arendt, el único modo de expresión de la libertad es la acción política, sólo a través de la creación de espacios públicos de deliberación se puede ser libre.

Tanto la libertad como la acción aparecen ligadas a una noción que también reviste gran relevancia en su obra: la de *comienzo*. «Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar —como indica la palabra griega *archein*—» (CH, 235) [2]. La idea de acción como comienzo mantiene una estrecha relación con la noción de *natalidad*. De nuevo, la originalidad de su planteamiento sorprende al lector, ya que para Arendt, la natalidad constituye la categoría central del pensamiento político (CH, 21). Tanto la acción como la natalidad conllevan la irrupción de lo inesperado, con cada nacimiento se abre la posibilidad de actuar. En este sentido, su pensamiento no puede calificarse ni como pesimista ante la realidad del totalitarismo ni como nostálgico de una situación que ya no es posible recuperar (O'Sullivan, 1976): toda vez que la especie humana siga existiendo, puede haber esperanza para la iniciativa, para la acción. La natalidad política *strictu sensu* correspondería al momento de la aparición y revelación del sujeto en la esfera pública por medio de la acción interpretada como un nacimiento en el espacio político. La vida que se desarrolla a través de la acción política, esto es, la vida del ciudadano, es para Arendt la vida verdadera, pues «una vida sin acción ni discurso está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres» (CH, 235).

---

[2] En el terreno político trasladará la idea de comienzo a la de fundación de un nuevo cuerpo político, cuestión que desarrolla en *Sobre la Revolución*, donde defiende un concepto normativo de revolución como acto de creación deliberado, en contra de la idea de «la fuerza irresistible de las cosas».

¿Bajo qué formas se presenta la acción? ¿Cuál es su contenido? Una primera respuesta, de clara raigambre aristotélica, relaciona acción con discurso: «La acción sin discurso ya no sería acción porque no habría actor, y éste, el agente de los hechos, sólo es posible si al mismo tiempo pronuncia palabras» (CH, 237 y ss.). Sin embargo, a pesar de que la mayoría de las acciones se manifiestan por medio de las palabras, acción y discurso no son idénticos; la acción guarda una estrecha afinidad con comienzo, con natalidad, mientras que el discurso se relaciona con la distinción, esto es, revela la singularidad del sujeto (CH, 239 y ss.). El estrecho nexo que se establece entre acción y discurso, pero sobre todo la relación de este último con la distinción, nos conduce a una de las características básicas de la acción, que es su *carácter revelador del sujeto*. A través de la acción y del discurso se constituye la identidad de los sujetos, y por ende, dicha identidad sólo tiene lugar en la esfera pública, que adquiere ahora todo su significado como *espacio de apariencias*. Para Arendt, lo mismo que para su maestro Heidegger, «ser y apariencia coinciden» (VE, 31). Aparecer en público significa que se es visto y oído por otros, por los espectadores de nuestras acciones, y en este caso, por medio de la acción, no sólo constituimos nuestra identidad, sino que esa aparición en público constituye la realidad misma: «La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos (...). Puesto que nuestra sensación de la realidad depende por completo de la apariencia y, por lo tanto de la existencia una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública» (CH, 75). Esta es, a juicio de Arendt, la razón de la antigua estima por la política: sólo a través de ella adquiere

realidad la vida humana, y por eso, la vida en la esfera privada aparecía relegada a un lugar inferior. En este análisis, las consecuencias políticas aparecen de una manera clara y rotunda: la carencia de una esfera pública priva a las personas de la realidad. Habitar exclusivamente en la esfera privada significa carecer de ese espacio intersubjetivo de reconocimiento de la pluralidad, y éste es el sentido originario de la palabra privado: estar privado de la realidad. «El hombre privado no aparece, y por lo tanto es como si no existiera» (CH, 84). De nuevo, su experiencia del exilio se revela detrás de esta conclusión.

Lo que los sujetos revelan de sí mismos en la esfera pública es el «quién» y no el «qué» es alguien. Esta diferenciación es importante por las consecuencias que se derivan de ella. En primer lugar, con esta distinción Arendt pone el énfasis en la distintividad del agente, en su singularidad, desarrollando un concepto de acción altamente individualista y con un marcado carácter *agonal*, que se manifiesta en «el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con el otro» (CH, 257). En segundo lugar, a través de ese «quién» que se muestra, lo que se revela es una historia, una biografía. Como la acción es fundamentalmente discurso, la identidad se construye como narratividad. Ahora bien, ¿quién es ese sujeto que se revela a través de su narración? La respuesta de Arendt constituye uno de los puntos más criticados de su teoría: en *La Condición Humana*, el sujeto se identifica con el héroe griego, y más concretamente con el héroe homérico por excelencia, Aquiles (CH, 256). Una vez más, Arendt acude a la etimología para explicarnos el sentido de esta respuesta: héroe no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia (CH, 247). Así, para Arendt, héroe será toda aquella persona que tenga el valor de abandonar el

refugio de lo privado, y aparecer en público. Esto es coherente con su criterio para juzgar la acción: a través de la grandeza de las acciones mismas, que deben alcanzar lo extraordinario (CH, 271). No obstante, la fama y la gloria como atributos de la acción no se perciben de un modo particular o individualmente, sino que remiten a la necesidad de una audiencia, esto es, a una comunidad política que juzgue la acción. Por tanto, y aquí Hannah Arendt coincide con la tradición republicana, la fama es una virtud pública. El ciudadano es aquel que narra su propia historia ante sus iguales, asimilados ahora en el papel de historiadores. Dicho con otras palabras, Aquiles es héroe porque existe Homero. No es de extrañar, pues, que para Arendt —lo mismo que para Aristóteles— el teatro sea el arte político por excelencia (CH, 249).

De acuerdo con esa pluralidad radical que defiende, Arendt desarrolla en la *Condición Humana* un modelo de acción agonal y heroico, que la aproxima más a Nietzsche y a Maquiavelo en su concepto de *virtú*, antes que a Habermas (Villa, 1992; Honig, 1992), como han pretendido algunos lectores, incluido el propio Habermas [3]. Sin duda, si Arendt no hubiese escrito nada más después de esta obra, tendrían razón aquellos que la consideran una escritora elitista (Jay, 1978), o aquellas críticas que desde el feminismo subrayan el carácter masculino y guerrero del sujeto político (Pitkin, 1981; Springborg, 1989). Sin embargo, una lectura de sus obras posteriores —fundamentalmente *Sobre la Revolución* y *Crisis de la República*— nos revela una teoría de la acción que podríamos

[3] Habermas reconoce expresamente la deuda intelectual que le une a Hannah Arendt, centrada en la reconstrucción del concepto aristotélico de praxis para la teoría política y el redescubrimiento de la *Crítica del Juicio* de Kant para una teoría de la racionalidad (Habermas, Jürgen: *Alfred Schütz*, en *Perfiles filosóficos políticos*, Madrid, 1975, p. 357).

denominar participativa o asociativa (Parekh, 1981; Benhabib, 1992) y que se acomoda más a las experiencias actuales de la política. No obstante, a lo largo de su obra podemos encontrar rastros de estos dos modelos de acción, que Arendt no acaba de integrar satisfactoriamente, dando lugar a contradicciones y lagunas. En este sentido, se puede aplicar a su teoría el mismo juicio que ella realiza a propósito de Marx: «tales fundamentales y flagrantes contradicciones raramente se encuentran en escritores de segunda categoría; en la obra de los grandes autores, dicha contradicción lleva directamente al centro de su trabajo» (CH, 143).

Puesto que Arendt relaciona el contenido de la acción con hechos y palabras, podemos preguntarnos cuál es realmente el contenido de esos discursos (Pitkin, 1981). Sin embargo, como señala Kateb, es más fácil contestar a la pregunta inversa ¿cuáles son los contenidos que no pueden considerarse políticos, y que por tanto no pueden ser objeto ni del discurso público ni de la acción? Su interés por liberar a la acción de toda subordinación respecto a los otros modos de la *vita activa* le conduce a dotar a la acción, y por ende a la política, del mayor grado de autonomía posible. De este modo establece unos límites precisos en el contenido de la acción: en la acción y el discurso no tienen cabida elementos instrumentales, sociales, o morales, ya que de lo contrario, la inclusión de estos temas destruiría la misma naturaleza de la acción. Examinaré en primer lugar la exclusión de los elementos instrumentales, dejando el análisis de la exclusión de las cuestiones sociales y de los sentimientos en el apartado de la crítica a la Modernidad.

A través de su distinción entre trabajo y acción, recupera la diferenciación aristotélica entre *praxis* y *poiesis* (CH, 42). A juicio de Habermas, su intención inmediata es sistemática y no meramente filológica: el interés de

Arendt se centra en disolver elementales confusiones conceptuales que resultan de la tentativa específicamente moderna de reducir la práctica política a un tipo de acción instrumental o de interacción estratégica (Habermas, 1975, 357). Frente a un modelo teleológico de acción de tipo weberiano, Arendt contrapone un modelo *normativo* que Habermas denomina —de acuerdo con su propia teoría— modelo comunicativo. En este modelo, «todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta» (CH, 42). Como ya había señalado la autora al caracterizar el trabajo como *poiesis,* la instrumentalidad aparece equiparada a la violencia. La acción no puede albergar un propósito instrumental porque eso sería transformarla en violencia. Como veremos más adelante, el modelo comunicativo de acción conduce a un concepto de poder como potencia y como energía, que preserva el momento de comienzo —*archein*— y excluye la violencia que destruye el espacio público.

La acción no constituye un medio para otro fin, sino que es un fin en sí. En este punto, reaparece la importancia de la cualidad reveladora de la acción, y con ella la influencia heideggeriana. La genuina acción es valiosa en sí misma considerada, ya que a través de ella se revelan los sujetos en su singularidad. De nuevo, la analogía de la política con el teatro emerge con fuerza. Así, la política, al menos en la *Condición Humana,* aparece como una actividad expresiva, en la que la mera representación es un fin. Lo importante para Arendt es el mismo transcurso de la acción como experiencia existencial.

La estrecha conexión que establece entre la acción y la libertad —entendida como comienzo— y la pluralidad por otro lado, hacen que la acción se caracterice por ser *irreversible* e *impredecible* (CH, 320). El remedio que la tradición política ofrecía contra ambas características de la acción era la eliminación de la misma, debido a su inse-

guridad. La solución para Arendt depende de dos facultades inherentes a la acción: la facultad de perdonar y la facultad de hacer y mantener las promesas. Ambas constituyen mecanismos de control construidos desde la acción, puesto que suponen actos discursivos. Tanto una como otra están conectadas a la idea de temporalidad: mediante el perdón corregimos el pasado; a través de las promesas incidimos en el futuro creando «islas de seguridad». En este sentido, los pactos y las promesas introducen importantes elementos de estabilidad. El énfasis de Arendt en la necesidad de establecer una continuidad y estabilidad tiene importantes consecuencias en su teoría. En primer lugar, marca distancias respecto al totalitarismo, ya que éste enfatiza el cambio perpetuo y el movimiento. En segundo lugar, para Arendt, la importancia de los contratos radica en que suponen un acuerdo mutuo para mantener las instituciones, ya que lo que las personas comparten entre sí no son convicciones comunes, sino un mundo que presenta una estabilidad a través de los pactos, y son éstos los que garantizan la pluralidad y la acción. La relevancia que concede a los pactos no conduce sin embargo a una teoría del contrato. No hay rastro de contractualismo en Arendt, ni con el propósito clásico de legitimar el Estado, ni tampoco para fundamentar una teoría de la justicia, inexistente en su obra (Cooper, 1976).

2. Lo público y lo privado

Las tres actividades que constituyen la vida activa, acción, labor y trabajo, se desarrollan cada una en un espacio propio, tal y como nos muestra la tradición política de la ciudad-estado griega. En este sentido, señala su biógrafa Elizabeth Young-Bruehl cómo *La Condición Huma-*

na no es una historia de las actividades humanas, sino una exposición histórica de los elementos integrantes de la *vita activa* (Young-Bruehl, 108).

Al igual que la tradición republicana en la que se inscribe, Hannah Arendt lleva a cabo una apropiación acrítica de la distinción entre lo público y lo privado tal y como aparece en la *polis* griega, estableciendo una rígida separación entre ambas esferas. Arendt incurre en lo que algunos autores denominan «esencialismo fenomenológico» (Benhabib, 1993), esto es, la creencia en que cada tipo de actividad tiene su propio lugar en el mundo y que ese espacio es además el único en el que dicha actividad puede desarrollarse adecuadamente. La consecuencia más importante que se deriva de ello es que su análisis de la política desemboca en una estructura arquitectónica construida con férreos muros que impiden la relación entre las distintas actividades y los espacios en los que éstas se manifiestan.

La esfera de lo privado se identifica con el hogar doméstico, con la familia. En ella se desarrolla la labor, que como hemos visto se encamina a solventar el mismo ciclo vital. Las relaciones que se establecen en este espacio están regidas por la necesidad y por la violencia, pues «la violencia y la fuerza se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad» (CH, 40). Dentro de esta esfera no podemos hablar ni de libertad ni de igualdad; sólo en el espacio público se pueden mantener relaciones de igualdad, ya que en ella se garantiza la pluralidad.

Una característica relevante de la esfera doméstica, que Arendt llevará hasta sus últimas consecuencias en su análisis de la esfera de lo social, es su asimilación con la actividad económica. En la *polis* la economía no era considerada un asunto político ya que no estaba relacionada con la libertad, sino que era una actividad instrumental

vinculada a la administración y la satisfacción de las necesidades vitales, y como tal inserta en lo privado (CH, 57). Por el contrario, la intrusión de la economía en el ámbito político representa para Arendt la privatización de lo público, entendida como una de las características de la Modernidad.

Sin embargo, a pesar de que para Arendt la esfera pública ostenta una primacía existencial, no debemos pensar que la esfera de lo privado es innecesaria o que está proponiendo un modelo de vida dedicada exclusivamente a la acción. Ella misma concedía gran importancia en su vida a lo privado (Young-Bruehl, 498), y así lo refleja en su libro *Rahel Varhagen: la vida de una judía* (1958), en el que expone la figura del paria, del desarraigado, esto es, de aquella persona que carece de ese lugar privado.

Por otro lado, la esfera privada ofrece un lugar seguro y oculto del mundo común no sólo de todo lo que ocurra en él, sino también de su publicidad, pues «hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de los otros» (CH, 75). Con ello, Arendt hace referencia a los sentimientos y a las emociones. En *La Condición Humana* establece la necesidad de mantener el amor dentro de las barreras de lo privado, pues mostrarlo en público no sólo lo destruye, sino que también erosiona la esfera pública, ya que el amor, por su propia naturaleza no es mundano, destruye el espacio entre las personas, y por consiguiente actúa como la más poderosa fuerza antipolítica (CH, 318). En *Sobre la Revolución* analiza la necesidad de excluir determinados sentimientos de lo público, concretamente la compasión y la piedad, así como las consecuencias negativas que acarrea lo contrario. La revolución francesa ensalzaría estos sentimientos, propios de la esfera pública, transformándolos en principios del actuar político. La consecuencia que se derivaría de esta intrusión fue la

perversión de los fines de la revolución: ya no estaría encaminada a la función de un nuevo cuerpo político, sino a solventar la necesidad y la miseria, esto es, a lo que Arendt denominaba «la cuestión social» (SR, 68 y ss.).

Arendt describe el espacio público en términos de diferenciación y antagonismo con la esfera privada. La *polis* es el ámbito del hablar y actuar en común, y surge del hecho de compartir palabras y actos (CH, 261). Se caracteriza porque es el único espacio en el que se puede desarrollar la libertad, ya que en lo privado impera la necesidad. Por el contrario, frente a la desigualdad reinante en el hogar doméstico, en el espacio público los ciudadanos se reconocen como iguales. Desde un enfoque que subraya la artificialidad de la vida política (Canovan, 1985, 632) la autora rechaza la naturalización de la esfera pública. Para Arendt, la naturaleza es desigualdad, mientras que la igualdad es una construcción artificial, un atributo específicamente político, que se aplica a aquellos que comparten los hechos y las palabras en el seno de la esfera pública, esto es, a los ciudadanos. Lo que une a éstos no son vínculos naturales, como la raza, sino el tener los mismos derechos, el «derecho a tener derechos» como atributo fundamental de la persona legal.

Las distinciones que Arendt realiza están marcadas por un fuerte carácter espacial. Pero no sólo el espacio es una coordenada importante en su teoría, también el tiempo juega un relevante papel en su configuración del espacio público. De acuerdo con ello, la esfera pública no sólo supone un espacio de apariencias como hemos visto, sino que también se constituye como un *espacio de memoria* que garantiza el recuerdo (Enegrén, 1984, 168 y ss.). En este sentido, la esfera pública supone un espacio contra el tiempo, en el que la fragilidad y la futilidad inherentes a la acción puedan tener una permanencia (CH, 260 y ss.). Este sería precisamente el origen de la *polis,*

poder ofrecer un recuerdo organizado, en el que las biografías narradas se convertían en imperecederas gracias a la función de los historiadores y poetas, que aseguraban la fama de los actores. De esta manera, a través de la política se trasciende la mera temporalidad humana y se alcanza la inmortalidad.

De nuevo, con este retrato de la *polis* aparece con fuerza la visión de una política agonal. Como han señalado los que mantienen esta interpretación, Arendt parece olvidar que la comunidad política griega era posible gracias a la existencia de la esclavitud. Además, cabe plantearse cuáles eran esos «grandes hechos» que tenían lugar a expensas de la esfera privada, pues en la tradición de la *polis* éstos nos remiten a las hazañas militares y a los discursos de guerra (Pitkin, 1978, 337; Canovan, 1992, 137). También desde el feminismo se han cuestionado las exclusiones sobre las que Arendt diseña un modelo de esfera pública, ya que, por definición, parece condenar a lo no político, esto es, al hogar doméstico, a la desigualdad y a la opresión (Rich, 1983).

Sin embargo, ya en *La Condición Humana* podemos encontrar otras características importantes del espacio público que avalan esa otra lectura centrada en los rasgos más participativos del mismo, y que conducen a la visión de una política dedicada a los hechos cotidianos antes que a alcanzar la inmortalidad y la fama.

En primer lugar, el espacio público, la *polis*, no tiene una localización física especial, no se identifica con un territorio o con una nación. La definición de la *polis* se centra en el hecho del actuar y hablar juntos, como nos demuestran las famosas palabras: «A cualquier parte que vayas serás una *polis*» (Ch, 262). Por tanto, allí donde se actúa concertadamente se crea un espacio de aparición en tanto que espacio público: «Siempre que la gente se reúne ese espacio se encuentra potencialmente allí, pero

sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre.» (CH, 263). De acuerdo con esta definición, nos podemos imaginar ejemplos más adecuados para la práctica política actual: el comedor de una casa en el que se reúnen disidentes políticos para discutir su situación sería un espacio público en términos arendtianos, o el bosque en el que tiene lugar una manifestación contra la construcción de una autopista. Por el contrario, la plaza pública o el Parlamento no serán espacios públicos si en ellos no se debate (Benhabib, 1992, 78). Por tanto, lo determinante no es *dónde* se debate o se actúa, sino *qué* se debate y *cuál* es el contenido de la acción.

3. La modernidad: los obstáculos a la acción

La crítica que Hannah Arendt realiza a la Modernidad comparte muchos de los rasgos de las preocupaciones de los intelectuales de su generación, centradas en las preguntas ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder? (OT, 402). El análisis de las causas del fracaso de la Modernidad llevó a personas que compartían la misma experiencia del totalitarismo y posterior exilio a plantearse en muchos casos las mismas cuestiones, y también a dar respuestas parecidas. En este sentido, autores como Jaspers, Horkheimer y la misma Arendt compartirán la crítica a la sociedad de masas, a la dominación tecnológica y a la racionalidad instrumental. No obstante, dentro de este clima intelectual común, Arendt desarrolla su análisis de la Modernidad en términos que la alejan del tono pesimista de la «Dialéctica de la Ilustración» o de la implacable «jaula de hierro» weberiana. Las mismas potencialidades de la acción política y su implicación con la natali-

dad, dejan abierta la esperanza al florecimiento de nuevos espacios públicos.

Una vez analizado el significado y el origen de la acción política y de los conceptos ligados a ella, Hannah Arendt examina cuáles son las causas del declive de la esfera pública en la modernidad, cuando no su franca desaparición. Éstas se corresponden con la irrupción de dos fenómenos nuevos en la escena política: la esfera de lo social y la aparición del totalitarismo.

Lo social

El análisis que Arendt lleva a cabo de lo social es uno de los puntos más polémicos de su teoría. La mayoría de los autores subrayan la dificultad de mantener la rígida distinción que realiza no ya entre lo privado y lo público, sino entre este último y lo social. Comenzaremos analizando este concepto en *La Condición Humana* y en *Sobre la Revolución,* dejando las objeciones al final.

En la Edad Moderna, la distinción clásica entre lo público y lo privado se ha oscurecido por la aparición de una esfera híbrida entre estas dos: la esfera de lo social. La irrupción de lo social se debe a la extensión de las relaciones de mercado, a la transformación del interés privado por la propiedad en un interés público. Por consiguiente, lo social surge desde la esfera privada, y como tal, se relaciona con lo económico, la producción y la necesidad. La entrada en escena de esta esfera implica profundos cambios tanto para lo público como para lo privado. En la esfera pública aparecen ahora los sujetos que integraban el hogar doméstico así como las actividades que éstos realizaban, integrando un conjunto de comunidades políticas a imagen de una familia «cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración

doméstica gigante y de alcance nacional» (CH, 47). Lo social, por tanto, es sinónimo del Estado del Bienestar. La ciencia imperante ahora no es ya la ciencia política, sino la economía social. De la misma manera, la forma política dominante no es la democracia, sino la burocracia, definida como «el gobierno de nadie» (CH, 62).

Una de las mayores objeciones de Arendt a la Modernidad es que el auge de lo social ha traído consigo la victoria del *animal laborans*, y por consiguiente todas sus características —aislamiento, conformidad, sujeción a la necesidad— han invadido la esfera pública y se ha invertido la jerarquía de la vida activa: la labor ocupa ahora el más alto puesto en detrimento de la acción (CH, 418 y ss.).

Pero la emergencia de lo social no sólo ha afectado negativamente a la esfera pública, también la esfera privada ha sufrido cambios: si lo privado —transformado ahora en social— ha desplazado a lo público, lo que ahora aparece en su lugar es la *intimidad*. A diferencia del espacio privado, la intimidad se caracteriza por su radical subjetivismo, esto es, por no tener un lugar tangible en el mundo (CH, 60). En este sentido, la intimidad comparte una de las características de la Modernidad, que es la alienación del mundo (Benhabib, 1993, 106).

La cuestión social y las revoluciones

En *Sobre la Revolución* expone sus reflexiones sobre el significado de las revoluciones en la Edad Moderna. En la primera parte del libro, Arendt analiza la historia de una tragedia: el fracaso de la revolución francesa y las causas de éste, contrastándolo con el éxito de la revolución americana. Sin embargo, frente al tono pesimista de

esta confrontación, la segunda parte de la obra adopta un tono esperanzador, centrándose en el examen de las posibilidades de la acción en la Modernidad y analizando las distintas formas de participación política. El contraste entre una y otra revolución se sitúa en torno a la conexión entre revolución y violencia. Lo que Arendt se plantea es si esta implicación es necesaria o si podemos encontrar alguna tradición revolucionaria en la que la fundación de la república esté dirigida a la creación de un espacio público y a la preservación del mismo. En suma, su teoría propone lo que podríamos denominar la desjacobinización de la revolución.

Para Arendt el proceso revolucionario francés se apartó de su objetivo inicial, la libertad, cuando hizo su aparición la llamada *cuestión social*, esto es, el hecho de la pobreza (SR, 68). La presencia de *les malhereux* en la escena política supuso que «la necesidad se presentó con ellos (...) y el resultado fue que el poder del Antiguo Régimen perdió su fuerza, y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad a las urgencias del propio proceso vital (...) Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y llevó a su tumba a la revolución (SR, 68). Lo que nos muestra la historia en Francia es que la existencia de masas empobrecidas condujo a la revolución por los derroteros de la liberación, apartándose de su meta inicial, esto es, de la fundación de un nuevo cuerpo político. Por el contrario, en la revolución americana no se llegó a producir esa combinación de lo social y lo político que resultó fatal en Francia. Arendt atribuye este hecho a la ausencia de pobreza en el Nuevo Continente. El objetivo que los Padres Fundadores americanos tenían en mente era exclusivamente político: la instauración constitucional de una forma de

gobierno que garantizase el ejercicio de la libertad entendida como participación en los asuntos públicos.

En su análisis utiliza un concepto de libertad en sentido positivo, que es el que desarrolla a lo largo de todas sus obras [4]. Esta libertad positiva es distinta de la libertad negativa entendida como liberación de la miseria: «no son la misma cosa, la liberación es posiblemente la condición de la libertad, pero en ningún modo conduce directamente a ella (...) la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad» (SR, 36). Para Arendt toda libertad que sea puramente negativa es forzosamente una fase momentánea de la liberación, que debe dar paso al establecimiento de la auténtica libertad republicana, consistente en la participación ciudadana en la comunidad política. Resalta por tanto su carácter público, en contraste con el concepto de libertad que mantiene la tradición liberal centrado en el aspecto negativo e individual de la misma.

El libro fue objeto de fuertes críticas por parte de los historiadores. Para éstos, la relación que Hannah Arendt establecía entre las dos revoluciones era insuficiente desde el punto de vista del análisis histórico. También los politólogos pusieron en cuestión su definición de revolución como acto de fundación política para la preservación de la libertad, alejada de las categorías marxistas al uso imperantes en la época. Sin embargo, las principales objeciones se centraron en la distinción entre lo social y lo político.

La rígida separación que establece entre estas dos esferas trae como consecuencia más importante e inmediata la inadecuación de su teoría a la práctica política actual. Aplicando su terminología, la mayoría de los temas

---

[4] El concepto de libertad lo desarrolla en el ensayo titulado «What is freedom», contenido en «Between Past and Future» (*op. cit.*).

que hoy día son considerados políticos, tales como la educación, o la misma actividad económica, no podrían ser objeto de debate político, al constituir asuntos sociales, y que como tales, no pueden ser objeto de una respuesta política, sino administrativa (Melvyn Hill, 318 y ss.). Por otro lado, al relegar lo económico a la esfera de lo social no reconoce las actuales mediaciones entre Estado y economía, manteniendo un concepto de la actividad económica anacrónico y preindustrial. Como señalan certeramente algunos autores, Arendt falla al etiquetar *a priori* los problemas como políticos, privados o sociales, sin reconocer que su inclusión o no dentro de la agenda política constituye en sí misma un tema político (Bernstein, 1986, 252; Benhabib, 1992, 80). La cuestión se reconduciría de nuevo al plantearse cuáles serían entonces las cuestiones que pueden debatirse en público, ya que previamente ha eliminado de esta esfera los temas privados, sociales e instrumentales, así como determinados sentimientos. Sin embargo, el esencialismo fenomenológico que sustenta le impide dar una respuesta concreta, estableciendo con rigidez unas distinciones normativas antes que descriptivas, que difícilmente pueden tener correspondencia con la realidad [5]. Como seña-

---

[5] El mejor ejemplo de las desastrosas consecuencias que su distinción entre lo público y lo social acarrea para la práctica política lo encontramos en sus comentarios a la demanda de padres de color a favor de la integración social en las escuelas en Little Rock, Arkansas (Arendt, 1959). «La cuestión —mantenía en su artículo— no es cómo abolir la discriminación, sino cómo mantenerla confinada en el seno de la esfera social, donde es legítima, e impedir que traspase la esfera política y personal (o privada) donde es destructiva.» Por otro lado, acusaba a los padres de obligar a sus hijos a actuar como unos advenedizos con el fin de conseguir el reconocimiento social a través de la educación. La polémica no se hizo esperar, presagiando el escándalo que cuatro años más tarde se repetiría con su libro sobre Eichmann. Sólo a raíz de la crítica del novelista de color Ralph Ellison, Arendt cedería en su posición (Young-Bruehl, 1993, 393 y ss.).

la Habermas, su pensamiento plantea en este sentido un dilema de difícil solución. Por un lado percibe importantes fenómenos del mundo moderno, tales como la creciente privatización de lo público y la reconducción de la política a los temas económicos, ante los cuales la ciencia política actual se ha hecho insensible. Pero por otro su concepto de lo político no se ajusta a las demandas de la sociedad civil ni al Estado moderno (Habermas, 1975, 215).

Otra consecuencia importante que se deduce de su exclusión de lo social de la esfera pública es la ausencia de la idea de justicia, término que casi no aparece en su obra (Pitkin, 1981, 339). Arendt la excluye de su teoría porque está pensando en un concepto de justicia social, y coherentemente con su esquema su inclusión en la esfera pública supondría centrar el interés de la política en la necesidad y en los medios económicos y administrativos para solventarla.

El totalitarismo en el poder

En 1951 publica su monumental obra *Los Orígenes del Totalitarismo.* Sus páginas están impregnadas del horror ante la experiencia totalitaria, que hace difícil al lector sustraerse de la fuerza emocional que desprende el libro. La misma Arendt, replicando a aquellos que tachaban la obra de excesivamente emocional, señalaba la imposibilidad de enfrentarse al totalitarismo *sine ira et studio.* Sin embargo, si bien es cierto que esa motivación personal y pasional produce un análisis inusual por su riqueza y complejidad, no es menos cierto que también dificulta la articulación de los distintos elementos del libro (Voegelin, 1953, 70). Como en la mayoría de sus obras, no en-

contramos referencias respecto a la metodología utilizada, y en este sentido, el mismo título del libro puede llevar a confusiones [6], ya que no se plantea una metodología histórica que nos muestre una historia del totalitarismo. Por el contrario, su interés se centraba en «encontrar los elementos fundamentales del nazismo, seguirles la huella y descubrir los problemas políticos y reales subyacentes... El objetivo del libro no es proporcionar las respuestas, sino más bien preparar el terreno» (Young-Bruehl, 1993, 263). Es importante tener en cuenta el énfasis que Arendt pone a la hora de excluir cualquier tipo de causalidad entre los elementos en los que cristalizó el totalitarismo y una supuesta inevitabilidad de éste. El totalitarismo no se presenta, pues, como el ineludible final al que se ve abocada la Modernidad. La confluencia de una serie de elementos, que no son en sí mismos totalitarios, pero que fueron usados como base del totalitarismo, es lo que hace posible su emergencia. Estos elementos, que proveen por tanto la estructura oculta del totalitarismo, son para Hannah Arendt los siguientes: 1) expansionismo, 2) declive de la Nación-Estado, 3) racismo, 4) alianza entre el capital y el populacho, 5) antisemitismo. El análisis y la descripción de cada uno de estos elementos recoge a su vez algunas concomitancias, descritas con brillantez, como la existencia de masas de apátridas que trajo consigo el declive de la Nación-Estado, así como la muerte de la persona jurídica que ello implicaba. El desarrollo y la exposición de estos elementos sigue un complejo y en ocasiones oscuro camino: Arendt combina para ello tanto el análisis de la literatura de la época como la explicación puramente filosófica, la des-

[6] Los distintos títulos que barajó para la obra, más apropiados para describir su propósito, fueron «Los elementos de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo, racismo» y «La carga de nuestro tiempo». Bajo este último aparecería la versión inglesa del libro.

cripción de las personalidades relevantes como la documentación exhaustiva. Todo ello hace que en ocasiones el intrincado argumento dificulte el encontrar una unidad entre las tres partes del libro: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo [7] (Benhabib, 1990, 173).

El totalitarismo como forma de gobierno se caracteriza por su radical novedad, diferenciándose de otras formas como la tiranía o la dictadura. El régimen totalitario se estructura en círculos concéntricos, como las capas de una cebolla, donde el líder irradia su poder, a través de la propaganda, en todas las direcciones desde el círculo interior. A diferencia de las tiranías, que destruyen el espacio público, el totalitarismo acaba también incluso con la esfera privada, aniquilando por completo cualquier posibilidad de movimiento. Así lo expresaron con claridad los nazis al afirmar: «El único hombre que en Alemania es todavía una persona particular es alguien que está dormido» (OT, 458).

El capítulo final de la obra, titulado «Dominación total», así como el epílogo «Ideología y Terror», añadido a la edición de 1958, constituyen los capítulos fundamentales para entender su tesis: la dominación total tiene como objetivo primordial, reducir la pluralidad y diferenciación de los seres humanos a una única identidad, reduciendo toda espontaneidad y demostrando al mundo que todo es posible (OT, 569). Para llevar a cabo este objetivo se crearon los campos de concentración, que para la autora constituyen la institución central del totalitarismo una vez instaurado en el poder. Su descripción de los campos de exterminio, avalada por los testimonios de los supervivientes, retrata vívidamente la atmósfera

[7] Una más que probable causa de la falta de unidad del libro es la propia elaboración del mismo, ya que la autora modificó varias veces su organización y su contenido (Young-Bruehl, 1993, 265).

fantasmagórica de los mismos. En ellos se eliminaron las diferencias entre la vida y la muerte, suprimiendo toda referencia a una vida humana. Las masas encerradas en esos campos son tratadas como si ya no existieran, pero el auténtico horror de los campos de concentración, señala Arendt, radica en el hecho de que los internados, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más efectivamente aislados del mundo de los vivos que si hubiesen muerto, porque el terror, como esencia de la dominación totalitaria, impone el olvido (OT, 575).

Junto a la imposición del aislamiento más absoluto, los campos de concentración llevaron a cabo la idea de la superfluidad de las personas internadas en ellos. Este concepto es central en la obra, ya que en torno a él se articulan otros términos importantes, no sólo en este libro, sino también en *La Condición Humana,* tales como aislamiento o pérdida del mundo y del sentido de la realidad. Ligada a esa superfluidad nos encontramos con la idea de la existencia de un *mal radical,* incomprensible y anteriormente desconocido por la humanidad, cuyo objetivo es precisamente cambiar la naturaleza humana, negando para ello toda espontaneidad y toda libertad.

La obra recibió de inmediato el elogio y pronto sería considerada un clásico de la teoría política. Sin embargo, también fue objeto de importantes objeciones. Entre ellas, hay que destacar aquellas que se centran en el paralelismo que Arendt establece entre el régimen nazi y el instituido por Stalin. En este sentido, el mismo libro presenta un importante desequilibrio, ya que el análisis del nazismo ocupa la mayor parte de la obra, como muestra la exposición sobre la evolución del racismo y del antisemitismo. La Rusia estalinista está tratada únicamente en el último apartado, pero Arendt extiende las características del totalitarismo a ambos modelos, si bien es el nazismo el que mejor se acomoda a ellos (Whitfield, 1980).

Sin embargo, a pesar de la descripción del horror, el tono de Arendt no es pesimista. El libro concluye precisamente con la esperanza de la autora en la acción política, ya que constituye la suprema capacidad del hombre, y en ese sentido, con cada acción se abre un nuevo comienzo y nuevas expectativas.

4. La modernidad: Las posibilidades de la acción. La República

Para Arendt la acción no es una capacidad agotada, sino que, a pesar de su fragilidad, reaparece a lo largo de la historia. Lo que se plantea es si podemos hablar de una recuperación del «tesoro perdido» —o espíritu revolucionario—, o en otros términos cuáles serían las formas bajo las que puede crearse el espacio público en la Modernidad.

A pesar de que no llegó a desarrollar en detalle el tema, su respuesta es clara al respecto: el sistema de los *consejos populares* representa la organización política idónea para satisfacer la participación en los asuntos públicos. Arendt pone los ejemplos de los consejos revolucionarios en Francia en el período 1870-1871, los consejos de *soviets* en Rusia de 1905 y 1917, el *Ratësystem* en Alemania en 1918 y 1919, y por último los consejos populares surgidos en Budapest en 1956 durante la revolución húngara (SR, 275). Estos espacios de actuación se caracterizan por ser eminentemente políticos: se generan espontáneamente y su objetivo es ejercer y preservar la libertad pública, y en este sentido constituyen «repúblicas elementales» que garantizan el espíritu revolucionario [8].

---

[8] La importancia de su lectura de Rosa Luxemburgo aparece clara en este punto. El núcleo del examen de sus ideas se centró en la idea

No están organizados burocráticamente, y una vez constituidos se federan entre ellos creando una amplia red de extensión nacional. Este sería para Arendt el modelo de un nuevo concepto de Estado, constituido por federaciones de los más variados géneros —consejos de fábrica, de estudiantes, de barrio— en el que el poder se articularía horizontalmente y no verticalmente (CR, 234). Sin embargo, la virtualidad práctica de este modelo es difícil de establecer, como así lo reconoce la propia Arendt [9], debido fundamentalmente a la corta existencia de los consejos. Éstos comparten la misma fragilidad inherente a la acción: no sobreviven a los primeros momentos de las revoluciones y perecen rápidamente, bien directamente por la presión de las burocracias de las Naciones-Estados, o bien por la oposición frontal con los partidos (SR, 278 y ss.).

Las ventajas de este sistema enlazan con su crítica a la democracia representativa y al sistema de partidos, frente a la estima que muestra por la democracia participativa [10]. Su rechazo a la democracia representativa no hay que entenderlo, como algunos autores han pretendido, como una crítica a la idea de democracia misma (Kateb,

---

de republicanismo y la noción de «revolución espontánea» tan próxima a la de Arendt. De hecho, fue leyendo a esta autora cuando surgió la idea de elaborar *Sobre la Revolución* (Young-Bruehl, 1993, 376 y 507 y ss.). Su análisis de Luxemburgo lo llevó a cabo en el ensayo del mismo título, publicado en *Hombres en tiempos de oscuridad* (Arendt, 1968).

[9] Al ser preguntada por las posibilidades de su realización señalaría que éstas son muy escasas «Y si acaso, quizá, tras la próxima revolución» (CR, 234).

[10] En este sentido, Arendt participa del clima generado en Estados Unidos en la década de los sesenta en torno a la defensa de la democracia directa. La influencia de *Sobre la Revolución*, en cuya última parte trata este tema, en el debate de la época fue relevante: sería el libro de cabecera —junto con *El hombre rebelde* de Camus— en los primeros momentos del Movimiento del Discurso Libre y ampliamente debatido en grupos estudiantiles que llevarían a la práctica sus ideas (Young-Bruehl, 1993, 514).

1984, 115 y ss.), sino por el contrario, a las limitaciones del sistema representativo. Arendt opone representación y acción: son términos incompatibles. A través de la representación, son los intereses económicos, y como tales privados, los que constituyen el principal objetivo político (SR, 282). La praxis política ya no va a ser un fin en sí misma, sino que la representación supone un medio para alcanzar un fin que además es privado. La democracia representativa es un sistema en el que las personas otorgan su consentimiento para ser gobernados y que por tanto elimina la posibilidad de la acción de los representados, reservando ésta únicamente a los miembros de los partidos. La crisis de este sistema se ha producido, en su opinión, porque se han perdido las instituciones que permitían la participación directa de los ciudadanos y por otro lado por la burocratización y profesionalización de los partidos (DC, 96). Por consiguiente, debemos tener en cuenta que su crítica a los partidos como estructuras oligárquicas se orienta a extender la posibilidad del actuar político a todos los ciudadanos (Flores D'Arcais, 1990, 37). No obstante, su caracterización de los consejos revolucionarios como los espacios públicos idóneos para el ejercicio de la praxis política adolece de los mismos problemas que analizábamos en su distinción entre lo social y lo político, esto es, cómo reconciliar ese modelo de consejos centrado exclusivamente en establecer y preservar el espacio público con la realidad económica y administrativa del estado moderno (Cohen, 1992, 192; Canovan, 1978, 19).

La década de los sesenta proporcionó a Hannah Arendt otros ejemplos adecuados para su modelo de acción política. En 1970 publica su ensayo sobre la desobediencia civil (Arendt, 1970), en el que va a mantener que la práctica de esta actividad es esencialmente política, tal y como habían evidenciado el Movimiento de Derechos

Civiles y las demostraciones anti-Vietnam, en el transcurso de la cual no se debaten intereses privados, sino públicos. En uno de sus últimos artículos, publicado en 1977, Arendt va a señalar cómo la única manera en la que en la actualidad una persona puede actuar como ciudadano es ejerciendo como miembro de un jurado (Arendt, 1977, 104, y Melvyn Hill). El jurado comparte los rasgos de la acción política: a través del espacio que comparten se impone una igualdad artificial y por otro lado tienen que guiarse por la imparcialidad. Todos estos nuevos modelos de acción nos sugieren una reinterpretación de su teoría. Su idea de la ciudadanía en estos ejemplos no reconduce a la imagen del héroe guerrero como actor político, sino a la de los miembros ordinarios de la comunidad política o al activista político (Ring, 1991, 449).

Es en este marco, tanto teórico como biográfico, donde desarrolla el concepto de *poder* que ya había adelantado en *La Condición Humana* y aplicado a su interpretación de las revoluciones. En su ensayo *Sobre la Violencia* (1970), Arendt expone un modelo de poder que, de acuerdo con Habermas, podemos denominar *modelo comunicativo* (Habermas, 1975, 206) y que supone un corolario coherente de su teoría de la acción. El poder, de acuerdo con su definición, «corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar *concertadamente*. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido» (SV, 146). Así el poder, lo mismo que la libertad, el discurso y la acción, es esencialmente intersubjetivo y a través de él se manifiesta la pluralidad. Arendt excluye explícitamente de esta definición la relación mandato-obediencia, reflejada en la pregunta ¿Quién manda a quién? (SV, 146). De acuerdo con ello, también va a seguir manteniendo la necesidad de

distinguir conceptualmente entre poder y violencia, como había manifestado en su análisis de las dos revoluciones. La violencia es una fuerza instrumental que destruye el poder, y esa destrucción, a la larga afecta incluso a aquellos que intentan derrocar el poder por medio de la violencia (SV, 155).

A la distinción entre poder y violencia añade otra diferenciación paralela entre justificación y legitimación: la legitimidad hace referencia a una apelación del pasado, mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. Por tanto, la justificación apela a la instrumentalidad, y como tal sólo es aplicable a la violencia. Ésta nunca puede ser legítima, en opinión de Arendt, sólo el poder se legitima, pero no requiere justificación (SV, 154). La legitimidad del poder deriva «de la reunión inicial, más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta» (SV, 154), es decir, del momento de la fundación de un nuevo espacio público. Esto es precisamente lo que nos demuestra el éxito de la revolución americana: en ella los Padres Fundadores crearon un nuevo cuerpo político sin violencia, y esta fundación estaba basada en la promesa mutua y en la deliberación en común.

La dificultad que presenta este modelo comunicativo es que se aleja radicalmente de un concepto de poder entendido como «poder sobre alguien» y no contempla los aspectos conflictuales del poder, esto es, el que se produzcan conflictos en el juego de intereses (Lukes, 1985, 36). Por ello, si el poder en Arendt supone actuar concertadamente, debemos preguntarnos cómo se alcanza el consenso y si en ese proceso se produce algún tipo de constricción.

La cuestión principal que se plantea Arendt es cómo preservar la pluralidad en la generación del poder y al mismo tiempo lograr un encuentro entre las distintas opiniones. Para Arendt esto es posible únicamente a tra-

vés de la *persuasión* como principal forma política de discurso. La persuasión es un modo no demostrativo de discurso, en el que se intenta que el otro acepte mis argumentos, pero en el que no se puede introducir un elemento de constricción con el fin de conseguir un consenso. Lo contrario de la persuasión es la manipulación y la propaganda que imperan en las sociedades totalitarias. La persuasión supone un debate libre entre iguales, en el transcurso del cual se forman y clarifican las opiniones. En este punto es importante resaltar la distinción que Arendt establece entre verdad y opinión por un lado e interés y opinión por otro (*Truth and Politics,* BPF, 227 y ss.). Para la autora, la tradición dominante en la filosofía política, desde Platón, ha sido juzgar la política desde el modelo de la verdad, *aletheia,* desprestigiando la opinión, la *doxa,* que es en realidad la que constituye la verdadera materia de la política. La verdad posee unas características que hacen inadecuada su aplicación en la esfera de los asuntos humanos: implica un elemento de coerción y de compulsión que la sitúan por encima del debate y de la discusión. Desde un punto de vista político, la verdad tiene un carácter despótico, que le conduce a afirmar «si poseyésemos la verdad no podríamos ser libres» (MDT, 27). Por consiguiente, al introducir los estándares de la verdad en política se destruye la pluralidad que se refleja en la variedad de opiniones. Por otro lado, la diferencia que establece entre opinión e interés también entronca con la necesidad de mantener la pluralidad como condición fundamental de la vida política. Los intereses son definidos como intereses de grupo, mientras que las opiniones se forman entre individuos «pues ninguna multitud, ya sea la multitud de una parte de la sociedad o de toda ella, será nunca capaz de configurar una opinión. Habrá opiniones donde quiera que los hombres se comuniquen libremente entre sí y tengan derecho a hacer públicas sus ideas» (SR, 239).

La formación de las distintas opiniones se produce a través del *pensamiento representativo,* que a juicio de Arendt constituye el modo de pensamiento político por excelencia (*Truth and Politics,* BPF, 241), anticipando con ello el análisis que desarrolla en su obra póstuma *La Vida del Espíritu.* Lo que caracteriza este modo de pensamiento es que requiere la existencia de un público, no es una actividad privada que pueda ejercerse en soledad. Supone hacer presente las opiniones del otro en el seno de una comunidad política [11]. Únicamente a través de la persuasión y del pensamiento representativo se asegura la pluralidad en el debate, pero sus mismas características hacen que la puerta hacia el desacuerdo esté permanentemente abierta, no se puede garantizar el consenso, éste es siempre potencial, y de ahí que la esfera de los asuntos humanos se caracterice precisamente por su fragilidad.

En opinión de Habermas, el carácter normativo del concepto arendtiano de poder hace difícil su aplicación a la práctica, toda vez que no puede dar cuenta ni de los fenómenos de competencia por el poder ni de los elementos estratégicos del mismo (Habermas, 1975, 218 y ss.).

5. POLÍTICA Y PENSAMIENTO: LA VIDA CONTEMPLATIVA

En los últimos años de su vida, Hannah Arendt centró su atención en aquellas cuestiones que aparecían a lo largo de su obra como un hilo subterráneo que en ocasiones sa-

---

[11] Como analizaré en el último apartado, en este punto Arendt lleva a cabo una apropiación del juicio reflexivo kantiano, en tanto que éste requiere lo que Kant denomina *pensamiento extenso* (*eine erweiterte Denkungsart*), esto es, ponerse en el lugar de cada otro, y que para Arendt supone una capacidad específicamente política (*The Crisis in Culture,* BPF, 219 y ss., y VE, 517 y ss.).

lía a la luz: la relación entre política y pensamiento, o el pensamiento como actividad. La filosofía y la política se habían cruzado en su teoría en algunos puntos claves, pero muy especialmente en su análisis del juicio como la forma política de pensamiento por excelencia. Así había quedado expuesto en una exposición preliminar en el ensayo *Truth and politics* (1967) y en *The Crises in Education* (1958).

La estructura de *La Vida del Espíritu* es similar a la de sus obras anteriores. En ella analiza las tres actividades básicas de la vida contemplativa: el pensar, la voluntad y el juicio. Desafortunadamente, la tercera parte del libro, dedicada a la verdadera actividad política de la mente, quedaría inconclusa. La muerte sorprendió a Arendt, en 1975, trabajando en un curso sobre la filosofía política de Kant, que pensaba utilizar en la redacción de El Juicio. Su amiga la escritora Mary McCarthy se ocuparía de recopilar las notas de clase y añadir el apéndice a la versión inglesa de *La Vida del Espíritu* como un apéndice sobre el juicio. Por consiguiente, lo que nos ha llegado sobre el tema presenta la dificultad de su fragmentariedad y su desigual calidad.

Hannah Arendt mantiene que la filosofía política de Kant se halla contenida en *La Crítica del Juicio:* Sólo este autor, en opinión de Arendt, nos proporciona una visión adecuada del juicio, y ésta es la que Kant expone en el juicio estético, concretamente en el juicio del gusto. El gusto, para Kant, implica un *sensus communis,* esto es, la idea de un sentido que es común a todos, y que nos inserta por tanto en el seno de una comunidad. Cuando alguien juzga, lo hace como miembro de esa comunidad. La condición *sine qua non* del juicio del gusto es el *pensamiento representativo,* cuya máxima es «pensar en el lugar de cada otro» y supone pensar desde un punto de vista universal, haciendo presente a los demás a través de la

imaginación. Esto para Arendt es particularmente atractivo, ya que, entonces, el juicio del gusto necesariamente se desarrolla de un modo intersubjetivo, y teniendo como base la pluralidad.

La lectura que Arendt hace de Kant es instrumental respecto a su propia concepción de la política. Algunos autores han puesto de manifiesto la complejidad, pero también el atractivo de su propuesta. Así Benhabib ha resaltado la existencia de dos líneas convergentes en su análisis del juicio: una sería la kantiana, y otra la aristotélica por medio de la *phrónesis* (Benhabib, 1989). En definitiva, Arendt ofrece una interpretación alternativa y singular de la actividad de juzgar, pero que se presenta de una manera inconclusa y ofrece una difícil tarea de reconstrucción (Bernstein, 1986).

El análisis de la relación entre política y pensamiento también lo plantearía desde el anverso de la cuestión: las consecuencias de la ausencia de pensamiento y de la capacidad de juzgar. Este es el tema central de su polémico libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (EJ en adelante). El retrato que nos presenta del criminal de guerra nazi es la de un hombre banal, la de un oscuro y mediocre burócrata que se preciaba de ser un buen padre de familia y un estricto seguidor de la definición kantiana de deber, limitándose a cumplir las órdenes superiores. En esta obra Arendt rechaza la idea que había expuesto en *Los Orígenes del Totalitarismo* sobre la incomprensible naturaleza del mal radical que se hizo presente en el régimen nazi. Esto implicaba la satanización de la explicación. Por el contrario en EJ los administradores del mal no eran psicópatas o monstruos asesinos. El mal es definido ahora como banal porque los motivos por los que se actuaba eran superfluos, era un mal desprovisto de razones. Lo que impresionó a Arendt de la conducta de Eichmann fue la falta de razones para

actuar que manifestaban una ausencia del pensamiento. En definitiva, Arendt afirmaba algo subyacente a toda su obra, y que sólo al final de ésta aparecería con fuerza: la necesidad de que acción y pensamiento estuviesen vinculados, restableciendo con ello el equilibrio entre la vida activa y la vida contemplativa.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de H. Arendt

Las obras mencionadas en el texto se citan por la traducción al castellano, salvo en los pocos casos en que no sea así: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman.* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974. *Los Orígenes del Totalitarismo* (trad. cast. de Guillermo Solana), Madrid, 1981 (en el texto como OT). *La Condición Humana* (trad. cast. de Ramón Gil Novales), Barcelona, Seix Barral, 1974 (en el texto se cita por esta edición como CH). La editorial Paidós ha sacado una reedición de esta última (Barcelona, 1993) con un estudio introductorio de Manuel Cruz. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought.* Nueva York, Viking Press, 1.ª edición, 1968, edición revisada y ampliada en 1968 (en el texto como BPF). *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal* (trad. cast. Carlos Ribalta) Barcelona, Lumen, 1967. *Men in Dark Times,* Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1968. De esta obra hay dos traducciones al castellano, aunque las dos incompletas: la primera de Anagrama, Barcelona, 1971, y la segunda publicada en Gedisa, Barcelona, 1990. En el texto aparece citada por la edición inglesa como MDT. *Sobre la Revolución* (trad. cast. de Pedro Bravo), Madrid, Revista de Occidente, 1967 (en el texto se cita por esta edición como SR). Hay una reedición publicada en Alianza, Madrid, 1988. *Crisis de la República* (trad. cast. de Guillermo Solana) Madrid, Taurus, 1973. Esta edición contiene entre otros los ensayos «Sobre la Violencia» (citado en el texto por esta edición como SV) y «Desobediencia civil» (citado como DC). *La vida del Espíritu* (trad. cast. de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984 (en el texto se cita como VE).

II. LITERATURA SECUNDARIA

1. *Libros*

En este apartado citaremos fundamentalmente las obras utilizadas en el trabajo y las de más reciente aparición: Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Newbury Park, Sage, 1994. Bernauer, James (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thougt of Hannah Arendt,* Boston, Martinus Nijhoff, 1987. Bradshaw, Leah, *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt,* Toronto, Toronto University Press, 1989. Canovan, Margaret, *The Political Thouht of Arendt,* Harcourt, Brace, Jovanovitch, Nueva York, 1974. Esta misma autora ha publicado una obra más extensa y completa que la anterior: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thouhgt,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Enegrén, André, *La pensee politique de Hannah Arendt,* París, PUF, 1984. Hansen, Phillip, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship,* Cambridge, Polity Press, 1993. Hill, Melvyn, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World,* Nueva York, St. Martin's Press, 1979. Isaac, Jeffrey C., *Arendt, Camus and Modern Rebellion,* New Have, Yale University Press, 1992. Kateb, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil,* Oxford, Martin Robertson, 1984. Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy,* Londres, MacMillan, 1981. Roviello, A. Marie (ed.) *Hannah Arendt et la Modernité,* París, Vrin, 1992. VV.AA., *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt,* París, Tierce, 1983. Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt,* Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1993. Sin duda esta última es una de las mejores obras que se pueden encontrar sobre la autora, con una vastísima y exhaustiva información. Whitfield, Stephen, *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism.* Filadelfia, Temple University Press, 1980.

2. *Artículos*

Citaremos en primer lugar los números monográficos de revistas dedicados a Hannah Arendt. *Aut Aut,* núms. 239-240, septiembre, diciembre de 1990. *Les Cahiers du Grif,* núm. 33, primavera de 1986. *Les Cahiers de Philosophie,* núm. 4, otoño 1987. *Salmagundi,* núm. 60, primavera 1983. *Debats,* núm. 37, septiembre de 1991. *Esprit,* núm. 42, junio 1985. *Praxis International,* vol. 9, núms. 1 y 2, abril-julio 1989. *Social Research,* vol. 44, núm. 1, primavera 1977.

Sobre aspectos generales de su teoría política pueden consultarse los siguientes artículos: Benhabib, Seyla: «Arendt and the Redemptive Power of Narrative», *Social Research,* vol. 57, 1, primavera de 1990.

Benhabib, Seyla: «Models of Public Space; Hannah Arendt, The Liberal Tradition and Habermas», en Calhoun, Craig, *Habermas and the Public Sphere,* Cambridge, MIT Press, 1992. Bernstein, Richard, «The ambiguities of Theory and Practice», en Ball, Terence: *Political Theory and Praxis: New Perspectives,* Minnesota, Minnesota University Press, 1977. Canovan, Margaret: «Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm», *History of Political Thought,* vol. VI, 3, invierno 1985. Canovan, Margaret: «The contradictions of Hannah Arendt Political Thought», *Political Theory,* vol. 6, 1, febrero 1978. Cooper, Leroy: «Hannah Arendt Political Theory: An Interpretation», *Review of Politics,* vol. 38, 2, abril 1976. Flores D'Arcais: «L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt», en Flores D'Arcais, *Existenza e Libertá,* Génova, Marietti, 1990. Jay, Martin: «Hannah Arendt: Opposing views», *Partisan Review,* vol. XLV, 3, 1978. Knauer, James: «Rethinking Arendt's Vita Activa: Toward a Theory of Democratic Praxis», *Praxis International,* vol. 5, 2, julio 1985. O'Sullivan, Noel: «Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society», en Crespigny y Minogue: *Contemporary Political Philosophers,* Londres, Methuen, 1976. Passerin D'Entreves, Maurizio: «Agency, Identity and Culture: Hannah Arendt's Conception of citizenship». *Praxis International, op. cit.* Pitkin, Hannah: «Justice: On relating Private and Public», *Political Theory,* vol. 9, 3, agosto 1981. Shklar, Judith: «Hannah Arendt as a pariah», *Partisan Review,* 1, 1983. Vollrath, Ernst: «Hannah Arendt and the Method of Political Philosophy», en *Social Research, op. cit.*

Sobre aspectos más concretos de su obra: Habermas, Jürgen: «Hannah Arendt. El concepto comunicativo de poder», en Habermas, Jürgen, *Perfiles Filosóficos-Políticos,* Madrid, Taurus, 1975. Bernstein, Richard: «Rethinking the Social and the Political», en Bernstein, Richard, *Philosophical Profiles,* Cambridge, Polity Press, 1986. Cohen, Jean, y Arato, Andrew, *Civil Society and political theory,* Massachusetts, MIT, 1992. Crick, Bernard: «On re-reading the Origins of Totalitarianism», en *Social Research, op. cit.* Feldman, Ron H., *The Jew as Pariah,* Nueva York, Grove Press, 1978. Fehér, Ferenc: «El paria y el ciudadano», en Heller, Agnes y Fehér, Ferenc, *Política de la postmodernidad,* Barcelona, Península, 1989. Hinchman, Lewis, y Hinchmann, Sandra: «In Heidegger Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism», *The Review of Politics,* vol. 46, 2, abril 1984. Lukes, Steven: *El poder. Un enfoque radical,* Madrid, Siglo XXI, 1974. Nelson, John: «Politics and truth: Arendt's problematic», *American Journal of Political Science,* vol. 22, 2, mayo 1978. Villa, Dana: «Beyond Good and Evil, Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action», *Political Theory,* vol. 20, 2, mayo 1992. Voegelin, Eric: «The Origins of Totalitarianism», *Review of Politics,* vol. 15, 1, enero 1953. En torno al tema

de su apropiación del juicio kantiano, y sobre *La Vida del Espíritu*: Benhabib, Seyla: «Judgment and the Moral Fundations of Politics in Arendt's Thought», *Political Theory*, vol. 16, 1, 1988. Bernstein, Richard: «Judging, the Actor and the Spectator», en Bernstein, Richard, *Philosophical Profiles*, *op. cit.* Desde el feminismo se está interpretando a Arendt desde una rica variedad de perspectivas que ya ha producido relevantes artículos: Collin, Françoise: «Du privé et du public», en *Les Cahieres du Grif*, *op. cit.* Collin, Françoise: «Hannah Arendt, la Acción y lo Dado», en Birulés, Fina (comp.), *Filosofía y Género. Identidades femeninas*, Pamplona, Pamiela, 1993. Dietz, Mary: «Hannah Arendt and Feminist Politics», en Shanley, Lydon y Pateman, Carole, *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1991. Honig, B.: «Toward an Agonist Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity», en Butler, Judith y Scott, Joan, *Feminist Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992. Rich, Adrianne, *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983. Ring, Jennifer: «The pariah as a Hero. Hannah Arendt's Political Actor», *Political Theory*, vol. 19, 3, 1991. Springborg, Patricia: «Arendt, Republicanism and Patriarcalism», *History of Political Thought*, vol. 10, 3, otoño 1989.

Capítulo IV

MARCUSE Y LA CONTRACULTURA

José Luis García de la Serrana Alférez
Universidad Nacional de Educación a Distancia

1. Crítica de la racionalidad y sociedad industrial avanzada

«En el corazón mismo de la Teoría Crítica había una aversión a los sistemas filosóficos cerrados. Presentarla de ese modo distorsionaría, por consiguiente, su cualidad inconclusa, investigadora, abierta. No fue accidental que Horkheimer escogiera articular sus ideas en ensayos y aforismos antes que en los tomos voluminosos tan característicos de la filosofía alemana» [1]. Con estas palabras inicia Martin Jay su exposición de la génesis de la Teoría Crítica. Y no le falta razón, aunque a uno le pueda parecer una cierta forma de curarse en salud ante lo que inevitablemente tendrá de reiteración todo intento expositivo del pensamiento de los autores de la referida Escuela. Es más, yo diría que uno tiene la sensación de estar le-

[1] M. Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974, p. 83.

yendo siempre lo mismo, sólo que sobre otras cosas. Y es que unos y otros estuvieron empeñados en mostrar que tal vez no hubiera «otras» cosas en el mundo que nos había tocado vivir.

Por supuesto que el tracto histórico en el que desarrolla su pensamiento está lo suficientemente lleno de acontecimientos como para sentir la tentación de averiguar qué pensaban antes y después de los años sesenta. También, claro está, surge la tentación de verlos no tanto por lo que realmente dicen sus trabajos intelectuales, sino por lo que fundada o infundadamente se entendió que decían. El caso concreto que nos ocupa, el de Herbert Marcuse, es paradigmático para satisfacer ambas tentaciones. Por una parte, bastaba con mencionar el nombre de Heidegger, y la vinculación de Marcuse a él en sus inicios intelectuales, para que, de una forma que no exigía demostración, surgieran las dudas acerca del carácter más o menos progresista de sus críticas a la sociedad industrial avanzada. Los casos de A. Gehlen o de H. Schelsky podían suscitar más confusiones de las que sus defensores estaban en disposición de ofrecer para un público, a mi modo de ver, no demasiado ahíto de lo que no fuera literatura más o menos de acuerdo con los cánones, incluso de una «cierta forma», de la Academia y su concepción de la Ciencia. Por eso, los otros lectores de Marcuse, aun sin un conocimiento profundo de su obra, estaban dispuestos a hacerla suya más allá incluso de lo que el mismo autor había pensado. La obra independiente de su autor en vida adquiría vida propia y permitía, incluso, hacer de sus «defectos», «virtudes»: Marcuse, lejos de contaminarse con Heidegger, se había adelantado con mucho a Sartre y a Merleau-Ponty en sus intentos de unir *fenomenología* y *dialéctica*, si bien, como reconoce A. Schmidt en el Homenaje por su Setenta Cumpleaños, «Marcuse se anticipa al intento marxista de Merleau-

Ponty y Sartre tras la segunda postguerra con esta idea de una "fenomenología dialéctica". En el análisis inmanente-dialéctico probablemente más considerable de la fenomenología husserliana como teoría del conocimiento, Adorno, sin perder nunca de vista a Heidegger, ha mostrado la irresolubilidad de las "antinomias fenomenológicas" y con ello también, implícitamente, la imposibilidad de unificar fenomenología y dialéctica, si ambos procedimientos preservan su estricto sentido» (en Habermas, 1969: 42). En cualquier caso, y aunque Marcuse fue rectificando y matizando muchas de sus posiciones primeras, de lo que en alguna forma se trataba era de desvincularlo de un filósofo con todas las resonancias nazis que su comportamiento le conllevó y hacerlo como un adelantado del marxismo francés y de la revista *Praxis* con todo lo que esto suponía en aquellos años. En último término, y a lo que me vengo a referir, es al uso ideológico al que su obra, al margen de lo que incluso epígonos de la Escuela manifestaban que decía, fue sometida. Aunque, tal vez, de esto eran conscientes los miembros de la Escuela y, en alguna que otra ocasión, salieron al paso de lo que juzgaron manipulación de su pensamiento. Paul Brines, en su contribución «beata» —según Sacristán— al homenaje a Marcuse al que me he referido, dice: «Desde la publicación del *One Dimensional Man* en 1964 ha aumentado en varias direcciones la influencia de Herbert Marcuse en la izquierda norteamericana. Desde luego que el *One Dimensional Man* y el ensayo *Repressive Tolerance*, por no hablar ya de sus obras anteriores, sigue siendo desconocido por grandes sectores de la izquierda; sólo una parte muy reducida tiene o procura tener algo más que una comprensión vaguísima de la tradición filosófica en la cual se encuentra Marcuse; y como su obra es muy externa al marco anglosajón del pensamiento social, muchas veces es malcomprendido

por sus lectores sean estos simpatizantes u hostiles» (Habermas, 1969: 134). No vamos a entrar en un análisis del «fenómeno Marcuse». Tampoco es mi propósito dar cuenta de la situación política puntual de los EE.UU. de esa época que nos ayudara a entender las simpatías juveniles que su obra despertó allí y en Europa. Las consecuencias de lo ocurrido en esos años no son, tal vez, observables de una forma completa, aunque con algunas de ellas convivamos ya como auténticas reificaciones. No obstante, voy a intentar dar cuenta de un par de cuestiones que a él, como teórico de la sociedad, le interesaron y que tal vez nos ayuden a nosotros también hoy día a reflexionar sobre el tipo de sociedad en que vivimos y si ése es el único posible y el más racional. Porque, en definitiva, eso fue lo que a él y a muchos jóvenes del momento preocupó: ¿Era una sociedad racional la que estaban viviendo? ¿Era la única posible? ¿No era muy escandaloso el que se pudiera hablar de «Bombas-Limpias» sin que el lenguaje se resintiese lo más mínimo?, o, ¿no era muy escandaloso para la razón la convivencia del despilfarro más atroz y la pobreza de capas de población cada vez más extensas?

El hombre unidimensional fue la respuesta, aunque no única, que Marcuse dio a esas cuestiones. Respuesta para unos apocalíptica; pesimista y sin alternativas para otros; desacertada e incluso reaccionaria para otros cuantos. En cualquier caso, las respuestas de Marcuse generalizaron una discusión más allá del ámbito puramente especializado de las Ciencias Sociales, afectando incluso al modo y manera de la discusión. Porque una de las cuestiones sobre el tapete era el papel que jugaba la Ciencia en esa Sociedad; y si se aceptaban los cánones de esa Ciencia (o sea, el positivismo) para reglar esa discusión, entonces quedaban fuera del discurso cosas para otros auténticamente sustanciales y que constituían lo que realmente in-

teresaba. Adorno, en la conocida *Disputa del positivismo en la sociología alemana*, se hacía eco de esa dificultad en sus respuestas a Karl R. Popper: «si un debate como el actual acabara incidiendo de manera irremediable en el plano de las visiones del mundo, y no discurriera sino entre puntos de vista externamente opuestos, sería, sin duda, infructífero *a priori*; si, por el contrario, se entrega la argumentación, corre el peligro de que las reglas de juego de una determinada posición, que no en último extremo han de ser incluidas como objeto de la discusión, sean tácitamente aceptadas» [2].

Según Marcuse, la Sociedad Industrial Avanzada es 1) una sociedad capaz de contener un cambio cualitativo para el futuro previsible pero, 2) también una sociedad en la que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad (1972: 25). Ahora bien, para él, las tendencias están ahí y el problema es analizar esa «sociedad industrial en la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina *a priori* el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De esta forma borra la distinción entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y agradables» (1972: 26).

[2] Th. W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la filosofía alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 13.

Así pues, para Marcuse, el fenómeno radicalmente nuevo al que tenemos que enfrentarnos es el de una sociedad en la que la dominación de la naturaleza se ha transformado en una dominación del hombre por el hombre sólo que aceptada como racional, con la racionalidad que se impone como única posible y que no es otra que la racionalidad tecnológica (volveremos a ello más adelante). Esta racionalidad expulsa al terreno de la irracionalidad a todo lo que se le oponga consiguiendo una parálisis de la crítica en todos los terrenos de la vida social. Y, sin embargo, ahora más que nunca esa crítica se hace necesaria por cuanto esa racionalidad es irracional, la libertad es ausencia de ella, la democracia es control totalitario. Pero, ¿quién y desde qué postulados puede ejercer esa crítica si los mecanismos de control son tal como se dice que son?

Marcuse se enfrenta a ese concepto de racionalidad típico de la sociedad actual remontándolo a la discusión con Max Weber en torno a la Industrialización y el Capitalismo [3]: «En el desarrollo de la racionalidad capitalista, la *irracionalidad* se convierte así en razón: razón como desarrollo frenético de la productividad, como conquista de la naturaleza, incremento de la riqueza de bienes (y su accesibilidad para una parte mayor de la población); pero irracional, porque la alta producción, el dominio de la naturaleza y la riqueza social se convierten en fuerzas destructivas, destructivas no sólo en sentido figurado —de liquidación de los llamados valores superiores—, sino en un sentido literal: la lucha por la existencia se agudiza, tanto dentro de los estados nacionales como internacionales, y la agresión acumulada se descarga en la

[3] H. Marcuse, «Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber». Esta conferencia, pronunciada en Heidelberg en 1964, se encuentra recogida en el libro del mismo autor *Ética de la revolución*, 1970, pp. 123 y ss.

legitimación de crueldades propias de la Edad Media (la tortura) y en la aniquilación de hombres, científicamente ejecutada. ¿Predijo Max Weber este desarrollo? La constestación es: no, si se subraya el verbo "decir". Pero está implícito en su conceptuación, y lo está tan profundamente que aparece como algo inevitable, como definitivo y, por tanto, nuevamente como razonable (en un sentido negativo, peyorativo)». Y esto es así, según Marcuse, porque la razón técnica es en sí misma ideología. Ideología que encubre los intereses de dominio que le son inherentes al aparato técnico mismo, puesto que la técnica es «siempre un proyecto histórico-social», en ella se proyecta lo que los hombres quieren hacer de una sociedad. En definitiva, para Marcuse, la razón técnica es razón política de dominio desde un principio y ahora, en la sociedad industrial avanzada, es cuando, de una parte, se aparece más claro su carácter histórico y, de otra, se oscurece más ese mismo carácter histórico presentándose como lo normal, como lo inevitable en suma.

Ahora bien, si eso es así, ¿cabe hablar de una técnica distinta?, ¿de una técnica en sí misma liberadora, emancipadora si se quiere, usando la terminología de la Escuela? O, ¿no sería posible más que el rechazo de lo que ha proporcionado y puede proporcionar esa técnica y su razón si uno quiere apostar por un mundo más racional, más justo, más cabal? Jürgen Habermas en su *Ciencia y técnica como «ideología»* se plantea esta misma cuestión: «Si el fenómeno al que Marcuse liga su análisis de la sociedad, a saber, el fenómeno de esa peculiar fusión de *técnica y dominio*, de racionalidad y opresión, no pudiera interpretarse de otro modo que suponiendo que en el *a priori* material de la ciencia y de la técnica se encierra un proyecto del mundo determinado por intereses de clase y por la situación histórica, sólo un "proyecto", como gusta decir a Marcuse recurriendo al Sartre fenomenológico;

si eso es así, entonces no cabría pensar en una emancipación sin una revolución previa de la ciencia y la técnica mismas» [4]. Como indica Habermas, Marcuse, aun consciente de esas dificultades, flirtea con la idea de una forma más o menos vaga en *El hombre unidimensional* (1969: 60-1), enlazando con el tema de la «resurrección de la naturaleza» tan caro a Adorno, Horkheimer y Benjamin entre otros. Por su parte, J. Bermann, tras criticar a Marcuse por no distinguir entre racionalidad tecnológica y racionalidad técnica, concluye: «La técnica no muta rectilíneamente el dominio sobre seres humanos, sino sólo a través de la mediación de los mecanismos sociales e institucionales de su aplicación. Marcuse subsume bajo el concepto de racionalidad tecnológica instrumentos de dominio heterogéneos; su función idéntica de mecanismos de estabilización del dominio no indica la constelación de intereses al servicio de los cuales se produce el ejercicio del dominio» (en Habermas, 1969: 100).

Para Habermas, el problema con el que se enfrenta Marcuse, al igual que con el que se enfrenta Max Weber, es el de explicar cómo «la forma racional de la ciencia y de la técnica, es decir, la racionalidad materializada en los sistemas de acción racional con respecto a fines, acaba constituyendo una forma de vida, una "totalidad histórica", un mundo de la vida. Con el concepto de racionalización de la sociedad, Max Weber se había referido a este mismo proceso y había tratado de explicarlo. A mi entender, ni Max Weber ni Herbert Marcuse lo han conseguido satisfactoriamente» [5]. Piensa que, partiendo de un marco categorial distinto, nos podríamos aclarar sobre qué se entiende por racionalización del mundo y de

[4] J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 59.

[5] J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 65.

la vida, cómo entendida ésta en el sentido de racionalidad con arreglo a fines, se ha acabado convirtiendo en Ideología y cómo no necesariamente se ha de concluir en un místico apelar a la resurrección de la naturaleza.

La distinción fundamental es la de «trabajo» e «interacción». «Por "trabajo" o *acción racional con respecto a fines* entiendo o bien la acción instrumental o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta *por reglas técnicas* que descansan sobre el saber empírico (...). El comportamiento de la elección racional se orienta de acuerdo con *estrategias* que descansan en un saber analítico. (...) Pero la acción instrumental organiza medios que resultan adecuados o inadecuados, según criterios de un control eficiente de la realidad, la acción estratégica solamente depende de la valoración correcta de las alternativas de comportamiento posible, que sólo puede obtenerse por medio de una deducción hecha con el auxilio de valores y máximas» [6].

Con respecto a la otra categoría, que como veremos es vital para la solución del problema que nos ocupa, nos dice: «Por *acción comunicativa* entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con *normas intersubjetivamente vigentes* que definen expectativas recíprocas de comportamiento y tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos, por dos sujetos agentes. Las normas sociales vienen urgidas por sanciones. Su sentido se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana» [7].

Pues bien, para él, es la no distinción de esos dos tipos de acciones la que comporta la confusión entre los dos conceptos de racionalidad y, por consiguiente, el aceptar como una realidad, que en la sociedad industrial avanzada la racionalidad con arreglo a fines se ha instala-

[6] *Ibíd.*, p. 68.
[7] *Ibíd.*, pp. 68 y 69.

do en el marco institucional; y que la tesis de Marcuse de que la ciencia y la técnica se convierten ellas mismas en ideología en cuanto sustituye a las ideologías burguesas destruidas. Esto no significa que no quepa otro nivel de desarrollo en el que la racionalización en el marco institucional avance, o mejor, haga avanzar la interacción lingüísticamente medida. Dice así Habermas: «Hay que mantener bien separados los *dos conceptos de racionalización.* A nivel de los subsistemas de acción racional con respecto a fines, el progreso científico y técnico ha obligado ya a una reorganización de las instituciones y de determinados ámbitos sociales, y parece estarla exigiendo a mayor escala todavía. Pero este despliegue de las fuerzas productivas sólo podría convertirse en un potencial de liberación a condición de que no sustituya a la racionalización en el otro nivel. La *racionalización a nivel del marco institucional* sólo puede realizarse en el medio de la interacción lingüísticamente mediada misma, consiguiendo que la comunicación se vea libre de las restricciones a las que está sometida. La discusión pública, sin restricciones y sin coacciones, sobre la adecuación y deseabilidad de los principios y normas orientadoras de la acción, a la luz de las condiciones socio-culturales del progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines: una comunicación de este tipo a todos los niveles de los procesos políticos, y de los otra vez repolitizados, de formación de la voluntad colectiva, es el único medio en el que es posible algo así como "racionalización"» [8].

Ahora bien, el problema, aunque aceptásemos la solución habermasiana de por dónde habría de ir la esperanza y el cambio de la situación (volveremos después a ello), sigue siendo la cuestión radical que Marcuse plantea en su obra: Esta sociedad está organizada de forma

---

[8] *Ibíd.*, pp. 106 y 107.

tal que es capaz de hacer conciliables todos los opuestos imaginables y desechar, como irracional, cualquier propuesta (no estando tampoco muy claro de dónde pueda provenir) de alternativa.

Marcuse cree que los análisis de Marx del capitalismo ya no son aplicables a la situación actual. Y no lo son fundamentalmente porque la ciencia y la tecnología se han convertido en la principal fuerza de producción, y porque la lucha de clases ha desaparecido para dar paso a conflictos marginales (por importantes que éstos puedan llegar a ser) que en modo alguno ponen al sistema, como tal, en cuestión. En consecuencia, Marcuse se interroga sobre si la contradicción que el mismo sistema alberga no podría proporcionarnos algunos indicios de por dónde cabría esperar el cambio social y, sobre todo, por quiénes sean sus agentes. O, por decirlo con palabras del propio Marcuse, «¿cómo pueden los individuos administrados —cuya mutilación está inscrita en sus propias libertades y satisfacciones y así es reproducida en una escala ampliada— liberarse al mismo tiempo de sí misma y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?» (1972: 280).

Marcuse explora el problema fijando su atención en el proceso de automatización total al que se ve abocada la sociedad industrial avanzada, y lo hace desde dos perspectivas: a) desde lo que significa para el sistema capitalista como consecuencia lógica del proceso de tecnificación, y b) desde el ámbito freudiano de las represiones necesarias para la conservación de la vida.

Por lo que hace a la primera, Marcuse piensa que «la sociedad industrial avanzada se está acercando al estado en que el progreso continuo exigirá una subversión radical de la organización y dirección predominante del progreso. Esta fase será alcanzada cuando la producción material (incluyendo los servicios necesarios) se automatice

hasta el punto en que todas las necesidades vitales puedan ser satisfechas mientras que el tiempo de trabajo necesario se reduzca a tiempo marginal. A partir de aquí, el progreso técnico trascenderá el reino de la necesidad, en el que servía de instrumento de dominación y explotación, que limitaba por tanto su racionalidad; la tecnología estará sujeta al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y de la sociedad» (1972: 46).

Ahora bien, el problema está, y de ahí la irracionalidad de este sistema, en que esa automatización, que podría ser el catalizador de un cambio cualitativo y que viene exigida por el mismo sistema, sufre una oposición desde él mismo. «En el estadio actual del capitalismo avanzado, el trabajo organizado se opone directamente a la automatización sin la compensación en el empleo. Insiste en la utilización exclusiva de la fuerza de trabajo humano en la producción material y así se opone al progreso técnico. Sin embargo, al hacer esto, se opone también a la utilización más eficaz del capital; obstruye los esfuerzos intensificados para elevar la productividad del trabajo. En otras palabras, la detención continua de la automatización puede debilitar la posición competitiva nacional e internacional del capital, provocar una gran depresión y, consecuentemente, reactivar el conflicto de los intereses de clase» (1972: 67-8). Sin embargo, y aun pensando en esta última posibilidad de conflicto como muy real (recordemos que en los momentos en que Marcuse escribe esto la competencia Este-Oeste se vive con gran intensidad), de nuevo matiza que ese conflicto no generaría un radicalismo político, ya que «la declinante proporción de la fuerza de trabajo humana en el proceso productivo implica una disminución en el poder político de la oposición». Y, en segundo lugar, por la manipulación a que podrían verse sometidos en nombre de los in-

tereses nacionales. Pero, sobre todo, Marcuse piensa que el Estado de Bienestar con su política de «evitamientos» se opondrá al desarrollo de cualquier dinámica centrífuga: «En estas circunstancias, la perspectiva de una contención dinámica de las tendencias centrífugas depende esencialmente de la habilidad de los intereses creados para ajustarse a sí mismos y a su economía, a los requerimientos del Estado de Bienestar. Una inversión y dirección gubernamentales cada vez mayores, la planificación en una escala nacional e internacional, un amplio programa de ayuda exterior, una seguridad social total, obras públicas en gran escala, quizá incluso la nacionalización parcial, pertenecen a estas exigencias. Creo que los intereses dominantes aceptarán estas exigencias gradualmente y con vacilaciones y confiarán sus prerrogativas a un poder más efectivo» (1972: 69).

Pero si las esperanzas para un cambio no parecen nada reales desde esta perspectiva, otro tanto parece ocurrir en el otro campo, en el de los posibles sujetos. No es ya que el legendario Sujeto Histórico desaparezca y se integre como defensor del *status quo*, es que hasta el sujeto a secas se objetiviza. Y aquí de nuevo, como veremos, aunque existen posibilidades para la felicidad desde un análisis de lo que *ya es*, también nos encontramos con la contención de un sistema que contradice sus mismas posibilidades de liberación de las necesidades; o bien que crea otras «falsas» necesidades cuya satisfacción aliena a los hombres creándoles la conciencia de una felicidad falsa por cuanto que les hace sentirse libres: «Bajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación. La amplitud de la selección abierta a un individuo no es factor decisivo para determinar el grado de libertad humana, pero sí lo es *lo que puede escoger* y *lo que es escogido* por el individuo. El criterio para la selección nunca pue-

de ser absoluto, pero tampoco es del todo relativo. La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos» (1972: 37-8).

2. Represión y liberación

Marcuse se plantea el problema de en qué medida el ser humano puede «ser libre» para su «liberación» en una sociedad que, como veíamos más arriba, llega a integrarlo de tal forma que *lo que es* se presenta como *lo único que puede ser*. Para ello, va a intentar tempranamente una reinterpretación de Freud (1953), si bien, después de *Eros y civilización* volvería sobre el tema en las Conferencias pronunciadas con motivo del centenario del nacimiento de Sigmund Freud [9]. «La sola idea —dice Marcuse en el Prólogo a la edición Vintage— de una civilización no represiva, concebida como posibilidad real en la civilización establecida en el momento actual parece frívola (...) Pero al mismo tiempo, las capacidades de esta sociedad y la necesidad de una productividad aún mayor engendran fuerzas que parecen minar los fundamentos del sistema. Estas fuerzas explosivas encuentran su más clara manifestación en la automatización. La automatización amenaza con hacer posible la inversión de la relación entre el tiempo libre y el tiempo de trabajo, sobre la que descansa la civilización establecida, creando la posibilidad de que el tiempo de trabajo llegue a ser marginal y el tiempo libre llegue a ser tiempo completo. El resultado sería una radical tergiversación de valores y un modo de vivir incompatible con la cultura tradicional. La sociedad industrial avanzada está

[9] H. Marcuse, *Eros y civilización* , 1989. T. W. Adorno y W. Dirks (eds.), *Freud en la actualidad*, Barcelona, Barral, 1971.

en permanente movilización contra esta posibilidad» (1989: 9).

¿Qué es lo que supone ese hipotético tiempo libre para que se le atribuya tal potencialidad de cambio? Veamos. Para Marcuse, cabe una lectura de la metapsicología de Freud de la que cabría deducir esas conclusiones. Conclusiones con las que, les guste o no a los psicoanalistas, han de tropezar cada vez que se encuentran con un paciente neurótico: o se le cura integrándolo y sometiéndolo al principio de la realidad, es decir, se le ayuda a autorreprimirse, o se le muestra que su pretendida enfermedad no lo sería si la sociedad en la que vive no exigiese una represión excedente, es decir, no necesaria para su subsistencia como sociedad y sí para serlo tal como es, y en cuyo caso se le devuelve a un mundo con resultados para él, o para otros, cuando menos problemáticos.

Pero dejando al margen el psicoanálisis, que expresamente nos dice que no es el asunto de su interés, lo que a él le interesa de Freud es averiguar si aunque la historia del hombre haya sido la historia de su represión, eso ha tenido alguna razón de ser y, en su caso, si subsiste esa razón. Marcuse va a partir, en su lectura de Freud, de los dos niveles del desarrollo del aparato mental represivo: el ontogenético y el filogenético. Por supuesto que, como él mismo reconoce, los dos niveles se interrelacionan continuamente.

Como es sabido, Freud distingue entre el *id*, el *ego* y el *superego*. El primero es el dominio del inconsciente, de los instintos primarios. El segundo se desarrolla bajo la influencia exterior y sería como el mediador entre el *id* y ese mundo; su tarea sería el no dejar al *id* en su marcha ciega por gratificar los instintos, sino el preservarlo de su aniquilación adaptando esos impulsos al mundo exterior mediante rodeos, aplazamientos, etc. En último término, haría prevalecer el principio de la realidad sobre el del

placer. Por último, tendríamos el superego. «Éste se origina en la larga dependencia del infante a sus padres: la influencia paternal permanece en el centro del superego. Subsecuentemente, cierto número de influjos sociales y culturales son asimilados por el superego, hasta que éste se afirma como el poderoso representante de la moral establecida y "lo que la gente llama las cosas más 'importantes' en la vida humana". Ahora, las restricciones externas que, primero los padres y luego los otros cuerpos sociales, han impuesto sobre el individuo son "introyectados" en el ego y llegan a ser su "conciencia": de ahí en adelante, el sentido de la culpa, la necesidad de ser castigado generada por las transgresiones o por el deseo de transgredir estas restricciones (especialmente en la situación edipiana) atraviesa la vida mental. "Como regla, el ego desarrolla represiones al servicio y por mandato de su superego". Sin embargo, las represiones llegan a ser pronto inconscientes, automáticas como quien dice, así que una gran parte del sentido de culpa permanece inconsciente» (1989: 43).

A partir de aquí, Marcuse va a distinguir entre una *represión básica,* que sería las modificaciones de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización, y la *represión excedente,* que sería la provocada por la dominación social. Por otra parte, y además, cree que es necesario distinguir entre el *principio de la realidad* y la forma histórica que ese principio adopta y que denomina *principio de actuación.*

Pues bien, para él, la sociedad industrial avanzada vendría caracterizada por ser un tipo de sociedad en la que la represión excedente, es decir, aquella que deriva de la forma específica de dominio de esa sociedad, se presenta y es interiorizada por los individuos como la represión necesaria para poder hacer frente al mundo de la escasez y con ello a la propia vida. El principio del pla-

cer es así sojuzgado «racionalmente» si no se quiere desembocar en la muerte. *Eros* es sojuzgado para evitar el triunfo de *Tanatos*. Pero «el principio del placer fue destronado no sólo porque militaba contra el progreso en la civilización, sino también porque militaba contra la civilización cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo. Freud parece reconocer este hecho cuando compara la actitud de la civilización ante la sexualidad con la de una tribu o un sector de la población "que ha obtenido el poder y está explotando al resto para su propio provecho. El temor a una revuelta entre los oprimidos llega a ser entonces un motivo para imponer regulaciones todavía más estrictas"» (1989: 50).

Ahora bien, si eso es así, si la sociedad industrial avanzada reprime cada vez con mayor efectividad la posibilidad de una vida más feliz, y si lo hace sin necesidad de medios opresivos directos, sino al tiempo que procura a sus miembros un mayor confort, un más alto nivel de vida, etc., esto quiere decir que —en el otro extremo de la oposición— se está liberando una mayor cantidad de energías destructivas; o, lo que es lo mismo, y paradójicamente, el triunfo de *Tanatos* que se trataba de controlar mediante la represión del placer. Pero además, en la medida en la que esta sociedad genera más tiempo libre, incluso en contra de su propósito, ella misma está favoreciendo «la posibilidad» de una sexualidad no exclusivamente genital y exige, en consecuencia, una mayor represión de esa libertad de los instintos al servicio del placer.

Con respecto a la primera cuestión, es decir, la liberación e incluso aumento de los instintos agresivos, la sociedad, piensa él, actúa de dos formas. En primer lugar, desviándolos hacia el exterior de ella misma y/o sublimándolos. Con respecto a la segunda posibilidad: deteniendo o retardando, en la medida de lo posible, la lógi-

ca interna del propio sistema y/o complementándola mediante la manipulación a través de los medios de comunicación y la organización de su tiempo de ocio.

Veamos ambas cuestiones. Para Marcuse, «el progreso total de la civilización es hecho posible sólo mediante la transformación y utilización del instinto de la muerte y sus derivados. La desviación de la destrucción original del ego al mundo exterior alimenta el progreso técnico, y el uso del instinto de la muerte para la formación del superego logra la sumisión punitiva del ego del placer al principio de la realidad y asegura la moral civilizada. En esta transformación, el instinto de la muerte es puesto al servicio de *Eros*; los impulsos objetivos proveen energía para la continua alteración, dominio y explotación de la naturaleza para el provecho de la humanidad. Al atacar, dividir, cambiar, pulverizar las cosas y los animales (y periódicamente, también, a los hombres) el hombre extiende su dominación sobre el mundo y avanza a niveles aún más ricos de civilización» (1989: 60). Es decir, por una parte se liberan esos impulsos destructivos usándolos hacia otros (cosas, animales, hombres) y, por otra, dirigiéndolos contra sí mismos: «La destructividad interiormente dirigida, sin embargo constituye el centro moral de la personalidad madura. La conciencia, la más apreciada institución moral del individuo civilizado, sale a la luz atravesada por el instinto de la muerte; el imperativo categórico, que el superego refuerza, permanece como un imperativo de autodestrucción, al tiempo que construye la existencia social de la personalidad. La obra de la represión pertenece tanto al instinto de la muerte como al de la vida. Normalmente, su función es saludable, pero la prolongada severidad del superego amenaza constantemente este saludable equilibrio» (1989: 61).

Como decíamos más arriba, otra de las contradicciones a que debe enfrentarse esta sociedad es la derivada

del proceso de automatización. «La técnica —dice Marcuse— provee la base misma del progreso; la racionalidad tecnológica establece el modelo mental y de conducta para la actuación productiva, y el "poder sobre la naturaleza" ha llegado a ser prácticamente identificado con el concepto de civilización. ¿Está la destructividad sublimada en estas actividades suficientemente conquistada y diversificada para asegurar el trabajo de *Eros?*» (1989: 89). La respuesta de él es negativa. Y lo es por cuanto que la mecanización y racionalización del trabajo reducen cada vez más la cantidad de energía instintiva que antes exigía en trabajo con esfuerzo. De esta forma se libera esa energía para el logro de otros objetivos. Ahora bien, el problema es que esta sociedad, tal como está organizada, se opone precisamente a eso: al libre juego de las facultades humanas que implicaría un cambio cualitativo de esa sociedad. «Mientras más cercana está la posibilidad de liberar al individuo de las restricciones justificadas en otra época por la escasez y la falta de madurez, mayor es la necesidad de mantener y extremar estas restricciones para que no se disuelva el orden de dominación establecido. La civilización tiene que defenderse a sí misma del fantasma de un mundo que puede ser libre» (1989: 95).

Aquí es donde juegan un papel importante los medios de comunicación de masas. De lo que se trata no es tanto de influir en los instintos, sino en la conciencia, de forma que ésta no pueda alzarse como mecanismo reflexivo capaz de dar cuenta para sí y para los demás de esa diferencia entre represión necesaria y represión excedente. La manipulación de esa conciencia es hoy, según Marcuse, radicalmente distinta a la de épocas pasadas. Y lo es porque se realiza bajo la apariencia de unas grandes dosis de libertad, incluida la sexual. «Hoy, comparada con los períodos puritanos y victorianos, la libertad se-

xual ha aumentado sin duda alguna (...). Al mismo tiempo, sin embargo, las relaciones sexuales mismas han llegado a estar mucho más estrechamente relacionadas con las relaciones sociales; la libertad sexual se armoniza con el conformismo provechoso» (1989: 96).

3. La teoría crítica como refugio

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, la obra de Marcuse intenta dar cuenta de las contradicciones que operan en el seno de la sociedad industrial avanzada, pero al mismo tiempo resalta los mecanismos con los que esa misma sociedad se enfrenta a esas contradicciones o las oculta a los individuos. Esto último es lo que da a la obra marcusiana un cierto aire pesimista en cuanto a las posibilidades de un cambio. Pero al mismo tiempo, es lo que hace que en algunas ocasiones sus formulaciones adquieran una cierta radicalidad, no exenta de flancos débiles, a la crítica bien intencionada o no.

Uno de los problemas que más desasosiego creó en su tiempo fue la intelección, infundada y desmentida textualmente por él, de que Marcuse depositaba en los estudiantes, minorías de color y marginados aquella responsabilidad que en su momento Marx hizo recaer sobre el proletariado. Me refiero a la responsabilidad de llevar a cabo el cambio de la cantidad a la cualidad. En respuesta a una de las preguntas que se le formularon en Berlín durante unas intervenciones suyas en 1967, dice textualmente: «Tal vez sepa usted que entre las muchas cosas que se me han reprochado destacan particularmente dos. Se pretende que he dicho que la oposición estudiantil puede hoy y por sí misma hacer la revolución. Y que también he dicho que lo que en América llamamos hippies y ustedes llaman gammler, beatniks, es la nueva cla-

se revolucionaria. Estoy muy lejos de hacer afirmaciones así. Pero sí que quiero indicar que hoy hay efectivamente en la sociedad tendencias —anárquicamente sin organizar, tendencias espontáneas— que anuncian la ruptura total con las necesidades dominantes en la sociedad represiva. Los grupos a los que ha aludido usted son característicos de un estado de desintegración del sistema, que como fenómeno no tiene ninguna fuerza transformadora, pero que acaso un día, junto con otras fuerzas objetivas mucho más potentes, pueda tener su función» (1968: 21).

Cierto es que de la lectura de su obra no se obtiene información de cuáles pueden ser esas otras *fuerzas más potentes*, del mismo modo que también matiza las posibilidades de exportar la revolución desde los países menos desarrollados a los desarrollados. En cualquier caso, es consciente de que su refugio en el Gran Rechazo no obvia la dificultad que comentamos. Por eso regresa, a mi modesto juicio, a la ortodoxia de la Teoría Crítica: «He indicado ya que la teoría crítica a la que sigo llamando marxismo, que esa teoría ha de acoger las posibilidades extremas, antes groseramente esbozadas, de la libertad, el escándalo de la diferencia cualitativa, si es que la teoría no quiere limitarse a la corrección de la mala existencia (...). Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la toma de consciencia de esas posibilidades y la toma de consciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente» (1968: 17-8).

Quizá pueda parecer modesto este recalar final en la teoría como crítica de todo cuanto se opone a lo que pu-

diendo ser no es, no lo es aún. Incluso pudiera parecer elitista por cuanto confía un papel decisivo a la teoría como propulsor del cambio. Pero, a mi modo de ver, no es así. El papel de la teoría y de los teóricos se ve sometido a una cura de humildad situándoles, si acaso, en el papel del psiquiatra frente al paciente en el psicoanálisis. Pero por otra parte, y en esto tampoco estaría de acuerdo con aquellos a los que les pudiera parecer pacata su recaída en la teoría, no es poco el comenzar entendiendo que «el cómo» son las cosas no les confiere un plus de racionalidad para impedir un diálogo en torno a «cómo podrían ser». Y, en este sentido, sí estaría de acuerdo en llamarle elitista, sólo que en un sentido contrario a esta expresión. Se trataría de acentuar la *obligación*, que no *el privilegio*, del científico social en aportar sus conocimientos y sus críticas en ese diálogo en aras de la ilustración, que dice Habermas, de la opinión pública en cuanto sujeto, en última instancia, de diálogo. Marcuse concluye su *Hombre unidimensional* con una cita de Walter Benjamin que dice: «Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza». Hoy, veintiséis años después del célebre 1968, parece casi un optimismo. Las sociedades industriales avanzadas han acabado por acostumbrarse a vivir con los sin esperanza que, por otra parte, han aumentado. Las democracias occidentales no tienen ya al «enemigo» enfrente, pero tampoco ningún tipo de referente al que enfrentar sus logros o sus aplazamientos. Sólo ellas pueden ser confrontadas consigo mismas y no parece que pueda hacerse eso si no es a la luz, como decía Marcuse, de un *a priori*: «El juicio que afirma que la vida humana merece vivirse o, más bien que puede y deber ser hecha digna de vivirse (...), y el juicio de que, en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana, y formas y medios específicos para realizar esta posibilidades» (1972:

21). Estos serían para él los niveles desde los que se podría operar la crítica. Sin embargo, también en el plano de la crítica, o de la teoría si se quiere, las cosas han cambiado aunque los resultados no sean muy distintos de aquellos contra los que él levantara su crítica: la parálisis de la crítica. La teoría anda a la búsqueda de una legitimación para poder decir «algo», que por lo general, se transmuta sobre la posibilidad de «poder decir a secas» y cuáles serían las reglas para que ese «poder decir», si es que es posible, pudiera ser considerado como válido para todos los usuarios.

Habermas ha trasladado esa cuestión en 1977 a un diálogo que recogería después en sus *Perfiles Filosófico-Políticos* [10]:

> Habermas: «Pero los afectados, para expresarnos en el lenguaje de la filosofía social burguesa, tendrían que *poder* participar como individuos libres e iguales, como individuos autónomos, en un proceso, sin coacciones de formación de la voluntad; pues sólo entonces podrían aportar su potencial de experiencia.»
>
> Marcuse: «Sí, en esto estoy de acuerdo con usted.»
>
> Habermas: «Bien, pero entonces lo racional no reside tanto en este tipo de conceptos de la vida cotidiana como en la organización de una formación de la voluntad sin coacciones y general, esto es, en el *telos* de la intersubjetividad de un acuerdo no distorsionado por la coacción ni por la fuerza, y entonces lo racional no reside *per se* en, digamos, una estructura de intereses que se ve reprimida, deformada o emancipada en determinadas estructuras sociales.»
>
> Marcuse: «La racionalidad no puede consistir en una organización como tal, sino solamente en una organización que ha sido creada por los hombres que siguen esa racionalidad. Usted pone las cosas al revés.»

Creo, y a lo largo de esos diálogos se puede entrever, que para Marcuse el planteamiento dialógico de la racionalidad que Habermas le presentaba era como poner el

[10] J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, p. 261.

carro delante de los bueyes. Lo que había que decir, había que decirlo, aunque esto resultase heterodoxo para los cánones de la «Academia» en cuanto a la forma e, incluso, aunque resultase heterodoxo en el contenido para los que no participaban en aquélla. Algo debió de ayudar en este punto la escasa consideración que sus escritos, y los de otros de semejante talante, obtuvieron hasta que el movimiento estudiantil de esos años lo blandieron como estandarte.

En cualquier caso, y es a lo que vengo a referir, coincidiendo con Habermas cuando califica a Marcuse como el pensador más afirmativo del pensamiento negativo: «Ciertamente que Marcuse no fue un pensador afirmativo y, sin embargo, fue el más afirmativo de todos aquellos que alabaron la negatividad. En él el pensamiento negativo mantuvo la fuerza dialéctica de la negación determinada y de la apertura de alternativas positivas» [11]. Por eso su confianza en la autorreflexión individual y colectiva como instrumentos no sustitutorios de una praxis política, pero sí como *conditio sine qua non* en los momentos actuales —de entonces y más de ahora— para un posible cambio. La medida en que eso sea posible hoy tal vez tenga que pasar por rodeos que aunque no fueran muy de su gusto, quizá sí fueran exigidos por el mismo tipo de análisis que tanto él como el resto de la Escuela ejercieron en su momento. Por supuesto que también ahora, y tal vez más que entonces, un pensamiento que arremetiese contra «lo que es» en nombre de «lo que pudiera ser» podría y sería calificado como voluntarista. Pero también cabría pensar que hay que restaurar en algo a la maltrecha voluntad.

---

[11] *Ibíd.*, p. 284.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Marcuse

En lengua alemana se encuentran sus obras completas (*Schriften*) en Frankfort, Suhrkamp, 6 vols. 1967-1987. En su traducción en lengua castellana mencionaremos los siguientes libros: *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968; *Psicoanálisis y política*, Barcelona: Península, 1969; *Ética de la Revolución*, Madrid, Taurus, 1970; *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1972; *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1973; *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1975; *Calas en nuestro tiempo*, Barcelona, Icaria, 1976; *Teoría y política*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1980; *Agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza, 1984; *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1986; *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1989; *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1989b.

II. Literatura secundaria

De entre la extensa literatura secundaria sobre este autor, mencionaríamos los siguientes títulos: en primer lugar, los libros de debate con el autor: Marcuse/Mallet/Gorz y otros, *Marcuse ante sus críticos*, Barcelona, Grijalbo, 1970; J. Habermas, ed., *Respuestas a Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969. Otras obras que destacaríamos son: D. Held, *Introduction to Critical Theory. From Horkheimer to Habermas*, University of California Press, 1980. M. Schoolman, *The Imaginary Witness. The Critical Theory of Herbert Marcuse*, Nueva York, New York University Press, 1984. D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Londres, MacMillan, 1984. M. Jay, «Anamnestic Totalization. Reflexions on Marcuse's Theory of Remembrance», en *Theory and Society* 11, 1982, 1-15; M. Miedzian Malinovich, «On Herbert Marcuse and the Concept of Psychological Freedom», *Social Research* 49, 1982, pp. 158-180.

Capítulo V

LA ESCUELA DE FRANKFURT: J. HABERMAS

Carlos Gómez Sánchez
Universidad Nacional de Educación a Distancia

1. La diálectica de la ilustración

Teoría tradicional y teoría crítica

La denominada Escuela de Frankfurt tiene su origen en el Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*), creado en Alemania en 1923, en los años de la República de Weimar, con el patronazgo de Hermann Weil, un acaudalado comerciante de granos alemán, y su hijo Félix José, discípulo de Karl Korsch. En torno a la figura central de Max Horkheimer (1895-1973), que sería director del mismo a partir de 1930, se irían agrupando una serie de pensadores, cuyos vínculos con la «Escuela» fueron de diverso carácter, tanto por el grado de colaboración, como por los intereses que les movían. Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) llegará a ser el principal cabeza de fila, junto a Horkheimer, de la llamada *primera generación*, pese a que no se integró oficialmente

hasta 1938, cuando el Instituto se había visto obligado a emigrar a los Estados Unidos ante el ascenso del nazismo al poder. Junto a ellos trabajaron figuras como Erich Fromm (1900-1980), que se separaría sin embargo paulatinamente del grupo, o Herbert Marcuse (1898-1979), que, incorporado en los años treinta, desarrollaría una tarea esencial en la etapa americana. Algunos, como Walter Benjamin, morirían al hilo de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial (Benjamin acabó por suicidarse en la frontera franco-española, huyendo de la barbarie nazi), mientras que otros, como Pollock o Wittfogel, no han alcanzado el relieve de los anteriormente citados. A todos ellos es preciso agregar la reflexión, más explícitamente política sobre el Estado de Derecho, que realizarían autores como Franz L. Neumann u Otto Kirchheimer.

Tras el restablecimiento de la democracia en Alemania, el grupo, dirigido aún por Horkheimer, volvería a establecerse en Frankfurt, aunque algunos de sus miembros —es el caso de Marcuse— permanecerían en los Estados Unidos, donde publicaron sus obras más influyentes. Después de la muerte de Adorno y Horkheimer, será Jürgen Habermas (n. 1929) el principal representante de la Escuela, con la que cabe relacionar otros intelectuales como A. Schmidt, A. Wellmer o Cl. Offe.

Tras la aparente unidad que brinda al grupo su nombre, e incluso su procedencia —en su mayor parte son de ascendencia judía, de origen social burgués—, se esconde una pluralidad de intereses. No obstante, esa heterogeneidad se ve contrarrestada por una serie de propósitos que, desde perspectivas y acercamientos diferentes, guía sus trabajos. Enraizados intelectualmente en la tradición marxista (a la que algunos, como Marcuse, arribarían tras años de orientación existencialista), quizá ese propósito se dejara enunciar como el intento

de construir una teoría que permitiera el análisis y la crítica de la sociedad, para proceder así a su superación, guiados por el interés ilustrado de la emancipación humana, y tratando de hacer concurrir para ello tanto a la filosofía como a las diversas ciencias sociales, en un deliberado propósito interdisciplinario.

El explícito interés crítico de la teoría, que no quiere conformarse con el pretendido análisis neutral de la sociología positivista, ni con la parcelación disciplinaria creada por la división social del trabajo, les llevaría a tratar de diferenciar el tipo de teoría que ellos defendían de la «teoría tradicional», tal como se enunciaría paradigmáticamente en *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937) de Horkheimer [1]. Una teoría, pues, que con una intención social transformadora y emancipatoria, trata de descubrir las relaciones entre los diversos saberes establecidos y de desenterrar las raíces sociales de las que se nutren, para, al tomar conciencia de los intereses a los que sirven, vehicular eficazmente la superación de la realidad establecida, dando cuenta asimismo de las razones normativas de la crítica. De ahí la polémica con el positivismo que recorrerá las obras de la «Escuela» y que alcanzará sus hitos en *El hombre unidimensional* (1964) de Marcuse [2], *Conocimiento e interés* (1968) de Habermas [3], o el colectivo *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1969) [4]. De ahí también la conexión con el psicoanálisis,

---

[1] En M. Horkheimer, *Teoría crítica*, trad. de E. Albizu y C. Luis, B. Aires, Amorrortu, 1974.

[2] H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, trad. de A. Elorza, Barcelona, Seix Barral, 9.ª ed., 1972.

[3] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez, J. Ivars y L. Martín Santos, Madrid, Taurus, 1982.

[4] Th. W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973. Cf. asimismo, A. Wellmer, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, trad. de G. Hernández Ortega, Barcelona, Ariel, 1979.

como saber que posibilita el desenmascaramiento de las patologías individuales y sociales. De ahí, por tanto, como decíamos, la conexión con la crítica de las ideologías marxista.

De la crítica de la economía política a la crítica de la razón instrumental

Así delimitado, ese ámbito ofrece más un conjunto de problemas que un puñado de soluciones. Por empezar con la apuntada relación con el psicoanálisis, la valoración y el enfoque de los diversos miembros del grupo fueron muy diferentes. Si los trabajos iniciales de Fromm fueron bien vistos y alguno de sus estudios positivamente valorados, a finales de los años treinta su revisión de Freud pareció a los otros miembros un giro espiritualista que en absoluto contribuía a una lectura «progresista» del freudismo, pese a las reiteradas declaraciones del propio Fromm de intentar la colaboración de psicoanálisis y marxismo, que tan polémica iba a resultar andando el tiempo y que desde luego, en un comienzo, era verdaderamente audaz. En esa senda le seguiría H. Marcuse, pero desde una perspectiva tan diferente que quizá la crítica más notable del revisionismo de Fromm se encuentra precisamente en el «Apéndice» de *Eros y civilización* (1953) del propio Marcuse [5], aunque éste se alejaba asimismo de modo considerable de algunos de los puntos de vista centrales de Freud, en particular por lo que hace a los recelos freudianos respecto al tema del progreso tal como los había enunciado en *El malestar en la cultura* (1930). Pero, pese a la diversidad de acentos, el psi-

[5] H. Marcuse, *Eros y civilización,* trad. de J. G.ª Ponce, Barcelona, Seix Barral, 5.ª ed., 1979, 218 ss.

coanálisis freudiano fue en conjunto acogido como «una de las *Bildungsmächte* (piedras angulares), sin las cuales nuestra filosofía no sería lo que es» [6].

Más problemas —por ser más central en sus intereses— ocasionaría la relación con el marxismo. La teoría crítica pretendía ser una puesta al día de la marxiana crítica de la economía política, en la que se dejaba sentir el peso de la lectura hegelianizante propuesta en 1923 por K. Korsch (*Marxismo y filosofía*) y G. Lukács (*Historia y conciencia de clase*) [7]. Aunque desde presupuestos distintos, ambos autores trataron de precaver frente a una aplicación indiscriminada de la dialéctica marxista, en la que la conciencia quedaba reducida a un mero reflejo de la estructura social. Frente a ello insistieron en la importancia de pensar la relación entre conciencia y sociedad, entre sujeto y objeto, a fin de comprender el proceso por el que el proletariado tomaba conciencia de su papel histórico y, por tanto, la importancia de redescubrir el contenido crítico-práctico del marxismo. Esto es, el papel del sujeto revolucionario que no podía olvidarse al primar unilateralmente la creencia en las leyes inexorables de la historia y el desarrollo fatal de las contradicciones que habían de conducir a la superación del capitalismo. Criticados tanto por el reformismo socialdemócrata cuanto por el bolchevismo, que les acusaban de negar la posibilidad del conocimiento científico de la realidad y mante-

---

[6] Horkheimer, Max. Carta a L. Lowenthal, del 31 de octubre de 1942. Cit. en M. Jay, *La imaginación dialéctica*, trad. de J. C. Curutchet, Madrid, Taurus, 1974, p. 176. Me ocupé algo más detalladamente de la cuestión en «Culpa y progreso. Tres lecturas de Freud (Bloch, Ricoeur, Habermas)», en J. Muguerza, F. Quesada, R. Rodríguez Aramayo, *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, 221-236.

[7] Para estos aspectos se consultará con interés de J. Muñoz, «La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía», en *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1984, 143-204.

ner un idealismo subjetivista, esas críticas acabaron con la expulsión de Korsch del Partido Comunista alemán en 1926, mientras que forzaban una progresiva ortodoxia leninista en Lukács, cuyos motivos sin embargo influyeron poderosamente en las reflexiones de los frankfurtianos.

Con todo, el giro totalitario que tomaron los acontecimientos en la Unión Soviética, unido al evidente fracaso de las esperadas revoluciones en Europa occidental, hacía que el intento de llevar el materialismo histórico a su necesaria autoconciencia teórica, se encontrara con problemas que parecían cada vez más insolubles, desde el estatuto epistemológico de la teoría crítica misma o los problemas de la fundamentación normativa de la crítica —que los frankfurtianos habían heredado del marxismo—, al problema del sujeto revolucionario que se transformaba o se esfumaba en vista de la integración que el capitalismo había logrado hacer del proletariado. Para Horkheimer, la condición del proletariado no era garantía alguna en materia de conocimiento y, tampoco, desde luego, el partido como su vanguardia, según lo había querido Lukács. Si a todo ello se une la independencia política de los cabeza de fila frankfurtianos se hace comprensible el que cada vez más vieran su papel como el de ilustradores teóricos-críticos de una latente conciencia emancipadora.

Fueron esos problemas y perplejidades los que ayudaron a provocar un giro cada vez más acusado en los planteamientos de la Escuela, desde la acentuación del momento político de la crítica a la insistencia creciente en la importancia de la subjetividad para la transformación social que no queda confiada a ningún mecanismo necesario del proceso. Lo cual les lleva a tener que recurrir a un lenguaje de inequívoca raigambre kantiana. Pero «ese lenguaje kantiano de la postulación transformadora, con frecuencia escuetamente deontológico, se oscurece y no

se puede clarificar teóricamente en aquel otro, de ascendencia hegeliana, que hemos estado recordando, en el que se interpreta la sociedad (...) en forma de una filosofía de la historia y de una filosofía concebida desde la idea del sujeto de la historia, cuyo camino parece marcado por una necesidad casi divina» [8]. Debate entre la herencia hegeliana y la kantiana, que no está tampoco ausente en los actuales planteamientos habermasianos.

Pero por lo que a los frankfurtianos de la primera generación se refiere, esa apelación a la subjetividad transformadora se iba a encontrar, entre otras, con la dificultad del receptor de la apelación. Ésta amenazaba dirigirse a una conciencia cada vez más controlada por el propio sistema que, al destruir así ese foco de resistencia que puede anidar en la subjetividad, tendía a convertir la sociedad en una realidad completamente planificada. No es de extrañar, en estas circunstancias, que, en su etapa americana, el Instituto se concentrara progresivamente en los análisis de la industria cultural y en la crítica de la cultura de masas, a la vez que la primitiva crítica de la economía política se iba transformando en una crítica de la razón técnica que, al pretender arrogarse los derechos de la razón en cuanto tal, amenazaba destruir, tanto en Oriente como en Occidente, las posibilidades de una transformación revolucionaria de la

[8] C. Thiebaut, «La Escuela de Frankfurt», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea.* Barcelona, Crítica, 1989, 441-480, cit. pp. 451-452. En línea similar, el ya citado J. Muñoz insiste en cómo «la creciente consciencia de la pérdida de actualidad de una revolución cuyo sujeto jamás fue definido con precisión y cuyo secuestro fue paulatinamente asumido como *fait accompli* por los frankfurtianos marcarían el relativo antihegelianismo, en puntos muy precisos, de un enfoque tan deudor, por otra parte, de los *tics* incorporados a la filosofía centroeuropea a raíz de ese renacimiento de Hegel iniciado por Dilthey» (*cit.*, 170). Cf. también de J. Muñoz, «Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica)», *Anales del seminario de Metafísica,* XXII (1987-1988), 13-36.

sociedad y alejaba cada vez más el sueño de la emancipación.

Esa inflexión se cumple de manera ejemplar en la obra conjunta de Adorno y Horkheimer *Dialéctica del Iluminismo* (1947) [9] y en *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer que, en una versión que más tarde ampliaría, presentó el mismo año bajo el significativo título de *Eclipse de la razón* [10].

La dialéctica de la Ilustración y las imposibilidades del pensar

La Ilustración es, en palabras de Kant, «la liberación del hombre de su culpable incapacidad», por no servirse de su inteligencia sin la guía de otro [11]. La crítica de la tradición y sus legitimaciones míticas y la aplicación consecuente de la razón a las diversas esferas del actuar humano habrían de conducir al hombre, en opinión de los ilustrados, a una sociedad de bienestar, a la liberación del oscurantismo y a hacerse dueños de una historia que, hasta entonces, parecía desarrollarse a sus expensas. Es cierto que los más eminentes de esos ilustrados, y ejemplarmente Kant, albergaron sus dudas acerca de la cuestión de *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, por decirlo con el título de la obrita de 1798 [12]. Pero el tema del progreso es sin duda uno de los goznes

---

[9] Th. W. Adorno & M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, trad. de H. A. Murena, B. Aires, Sudamericana, 1987. En breve aparecerá otra traducción de esta obra, a cargo de J. José Sánchez, en la ed. Trotta de Madrid.

[10] M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de A. Murena y D. J. Vogelmann, B. Aires, Sur, 1969.

[11] Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, en *Filosofía de la Historia*, México, FCE, Trad. de E. Imaz, 1978, p. 25.

[12] En *Filosofía de la Historia, cit.*, 95-122.

sobre los que ha venido girando nuestra Modernidad y, en gran medida, el siglo XIX está atravesado por la confusión que equipara evolución y progreso. Y aunque no dejaron de alzarse voces críticas que procuraban señalar las escisiones entre progreso técnico y progreso moral, las sombras que acompañaban el camino iluminista —particularmente, Nietzsche y Freud—, será en la obra de los frankfurtianos cuando el tema sea abordado explícitamente, tanto en forma de historia crítica del desarrollo occidental, cuanto en forma de teoría de la razón. Si la Ilustración, en su sentido más amplio, «ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos» [13], se hacía preciso comprender «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie» [14], que encuentra en Auschwitz uno de sus símbolos, pero que se extiende a los mecanismos de toda la sociedad, por la que los gérmenes de la regresión se verifican por doquier.

Las raíces de esa dialéctica, que cabría rastrear hasta el mandato del Génesis («dominad la tierra») y se expresa paradigmáticamente en el episodio de Ulises y Polifemo, se encuentran en el predominio, hasta la exclusividad, de la razón controladora y dominadora que ha acabado triunfando en nuestra civilización. Como el astuto Ulises pretendía salvarse ante Polifemo presentándose con un nombre, con una identidad que le niega (él se autodenomina «Nadie»), el hombre que pensaba someter la naturaleza y quedar así libre de espantos, ha acabado por reprimir la propia naturaleza, tanto externa como interna, y se ha visto abocado a la pérdida de la dimensión de

[13] T. W. Adorno & M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo, cit.*, p. 15.

[14] *Ibíd.*, p. 7.

totalidad en la parcelación positivista del saber, y a la negación del propio individuo humano, convertido en «hombre unidimensional», en pieza intercambiable para la razón formal y calculadora que triunfa en la sociedad «totalmente administrada».

Así la emergencia del mito a despecho de los mejores esfuerzos de la Ilustración no puede sino verse como el retorno de lo reprimido, como su empuje por afirmarse, inclusive frente a la reificación. En buena medida, la moralidad moderna se comprende como esta venganza de lo reprimido, mediada por la estructura de la alienación:

> Los comportamientos prehistóricos, sobre los que la civilización ha puesto un veto, han llevado una existencia subterránea, transformándose, bajo el sello de la bestialidad, en comportamientos destructores. Juliette [de Sade] los practica no ya como naturales, sino justamente porque son prohibidos. Juliette compensa el veredicto contra tales comportamientos, infundado como todos los juicios de valor, mediante un juicio de valor opuesto. Cuando Juliette repite las reacciones primitivas éstas no son ya primitivas sino bestiales. Juliette, a semejanza del Merteuil de *Liaisons dangereuses,* no encarna en términos psicológicos ni la libido no sublimada ni la libido que ha sufrido la regresión, sino el placer intelectual en la regresión misma, el *amor intellectualis diaboli,* el gesto de destruir la civilización con sus mismas armas [15].

Sin embargo, el problema no reside tanto en el retorno de lo reprimido, que puede ser liberado, cuanto «en la incapacidad de lo reprimido para manifestarse a sí mismo» [16]. Frente a esa situación, la crítica quiere efectuarse en nombre de lo que los frankfurtianos denominan «razón sustantiva», «razón objetiva», o «razón total», recogiendo, en cierta medida, la distinción del idealismo alemán entre los análisis particularistas del entendimiento *(Verstand)* y las relaciones entre el todo y las partes que

---

15 *Ibíd,* 117.

16 G. Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt,* trad. de C. Condioti, México, FCE, 1986, 186.

trata de establecer la razón (*Vernunft*). De forma que la filosofía se ve ahora como resistencia y crítica frente a esa razón dominadora. En el centro del análisis se sitúa la teoría de la razón, la relación hombre-naturaleza y la lógica de la dominación.

Sin poder apelar a un sujeto revolucionario desdibujado, sin ser claro cómo los hombres alienados que el sistema alienta pueden resistir al mismo, la crítica frankfurtiana se tornará cada vez más especulativa y pesimista. Se radicalizará en cuanto crítica negativa que no se permite nombrar el futuro, ni construir una utopía a la manera de un retablo, una imagen de la identidad lograda, pues darle nombre a la esperanza es ya traicionarla. Pero esa «prohibición de imágenes», en la que resuena el precepto bíblico, no puede significar reconciliarse con un presente no cumplido, pues nada más falso que pensar que lo que es, es la suprema verdad.

Frente a las quiméricas fábulas de un estado ideal en el que se hubieran solventado las contradicciones —y hacia el que, por lo demás, no se ven las mediaciones—, es preciso acentuar los momentos de no-identidad, las contingencias irredimibles que no pueden cancelarse interpretándolas y que sólo admiten ser elevadas a la conciencia como contingencias. Frente al ángel del progreso, por utilizar la metáfora de Benjamin, es preciso recordar los cadáveres sobre los que ese ángel camina, la memoria de las víctimas de la historia [17]. Pues la filosofía, en expresión de Horkheimer, ha de traducir al lenguaje esos

[17] W. Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos. I*, trad. de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1973, 175-191, tesis 9, p. 183. Sobre la concepción de la política y la historia en W. Benjamin, cf., M. Reyes Mate, «Benjamin o el primado de la política sobre la historia», *Isegoría*, 4 (1991), 49-73. Tratando de entroncar con la crítica hegeliana de la Ilustración insatisfecha y en discusión con Habermas, algunos de los puntos ahí expuestos los ha desarrollado en *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.

símbolos de la humanidad naciente que son los mártires anónimos de los campos de concentración: «es tarea de la filosofía traducir lo que ellos han hecho a un lenguaje que se escuche aun cuando su voces finitas hayan sido silenciadas por la tiranía» [18]. Pero frente a la claudicación ante el presente, es el recuerdo de esos desesperados el que debe alimentar la esperanza, siquiera sea bajo la forma de resistencia. Como concluye Marcuse *El hombre unidimensional*, recordando a Benjamin: «sólo por amor a los desesperados mantenemos la esperanza» [19]. Así, la filosofía que se prohíbe a sí misma el pensamiento del futuro logrado, no puede por otra parte dejar de aspirar a él, sin que podamos dibujar el progreso ni renunciar al mismo:

> La filosofía que se plantease todavía como total, en cuanto sistema, llegaría, sí, a ser un sistema, pero de delirio. Si hace entrega, sin embargo, de esa aspiración de totalidad; si no aspira ya más a desplegar desde sí misma el todo, que ha de ser la verdad, cae en conflicto con su tradición entera (...). Una filosofía de la que, únicamente y no más, se pudiese ser responsable, no debería ya por más tiempo ilusionarse con que es dueña de lo absoluto, prohibiéndose incluso tal pensamiento para no traicionarle, aunque no se dejase desde luego por ello regatear ni un ápice del concepto enfático de la verdad. Esta contradicción es su elemento [20].

De este modo los frankfurtianos abocan a fórmulas cada vez más trágicas que encomiendan a la filosofía la tarea de «decir lo indecible», comparando su quehacer con el afán del popular barón de Münchhausen que trataba de salir del pantano tirando de su propio cabello.

> La sentencia de Wittgenstein «Acerca de lo que no se puede hablar es preciso callarse», en la que repercute el extremo del positivismo

---

[18] M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, *cit.* 169-170.

[19] H. Marcuse, *cit.*, 286.

[20] Th. W. Adorno, «Justificación de la filosofía», en *Filosofía y superstición*, trad. de J. Aguirre y V. Sánchez de Zavala, Madrid, Alianza, 1972, pp. 11-12.

con el porte de la autenticidad reverencial-autoritaria, y que ejerce, por ello, una especie de sugestión de masas intelectual, es totalmente antifilosófica: cabe definir la filosofía —si es que es posible hacerlo de algún modo— como el esfuerzo por decir algo de eso acerca de lo que no se puede hablar, por contribuir a expresar lo no idéntico, aun cuando la expresión, sin embargo, siempre identifique. Hegel intentó hacerlo; y como jamás puede decírselo inmediatamente, puesto que todo lo inmediato es falaz (y, por lo tanto, en la expresión necesariamente no es claro), lo dice en forma mediata incansablemente —no en último término apela por ello a la totalidad, por problemática que sea [21].

Frente a la perversión instrumental que sólo encuentra sentido en lo útil (olvidando que lo verdaderamente valioso no adquiere su valor de ningún fin al que sirva, pues es fin en sí), la justificación de la filosofía es la de alumbrar esos aspectos que no pueden ser arrumbados en aras de lo instrumental, por más que en ellos sólo acertara a expresarse la propia humanidad enfrentada a tareas tan imposibles de cumplir como de erradicar. Si es que no quiere, en la entrega de sí misma, autodestruirse: precisamente «porque no sirve para nada, por eso no está aún caduca la filosofía» [22].

Son estas aporías de la emancipación las que llevan cada vez más claramente a Adorno (*Dialéctica negativa*, 1966 [23]) a la esfera expresiva del arte (*Teoría estética*, 1970 [24]) y a Horkheimer a *La añoranza de lo completamente otro* (1970) [25]. Estética y religión en las que siempre ha

[21] Th. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, trad. de V. Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1969, p. 134.

[22] Th. W. Adorno, «Justificación de la filosofía», *cit.*, p. 23.

[23] Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. de J. M.ª Ripalda, Madrid, Taurus, 1975.

[24] Th. W. Adorno, *Teoría estética*, trad. de F. Riaza, Madrid, Taurus, 1977.

[25] M. Horkheimer, «La añoranza de lo completamente otro», en H. Marcuse y otros, *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1976, 65-124.

alentado una promesa de redención. Redención que es más que la ya aporética emancipación y hacia la cual el pensamiento tiende pese a su imposibilidad:

> El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica (...). Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque sólo sea en un grado mínimo [26].

Ello es así en efecto porque «el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia: su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido, sino incluso fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente» [27]. Tema de la justicia plena, inalcanzable en la historia secular, que es el que llevaba a Horkheimer a mantener, abierta y en vilo, la «esperanza de que el verdugo no triunfe definitivamente sobre su víctima inocente». De ahí que aunque, a la vista del mal, a Horkheimer se le hacía imposible creer en la existencia de Dios, por otra parte no quería alimentar el señuelo de un sustituto inmanente: «La justicia plena. Eso no se puede realizar jamás en la historia secular; pues aun cuando una sociedad mejor rompiera con el orden social actual, la miseria pa-

---

[26] Th. W. Adorno, *Minima moralia,* trad. de J. Chamorro, Madrid, Taurus, 1987, 250. Para una discusión de las categorías de «redención» y «emancipación» desde el punto de vista de la teología política, cfr. J. B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad,* trad. de M. Olasagasti y J. M.ª Bravo Navalpotro, Madrid, Cristiandad, 1979, 129-145.

[27] Th. W. Adorno, *Dialéctica Negativa, cit.,* p. 401.

sada ya no puede evitarse ni tampoco las deficiencias de la naturaleza circundante»[28]. Con lo que se resistía a abandonar todo pensamiento teológico, por cuanto en ese pensamiento se expresa «la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra»[29]. Y por eso prefería mantener un momento de radical alteridad para el pensamiento, que le impidiera trivializarse. Mantener la pregunta por la Trascendencia, pregunta trocada para él en nostalgia, «nostalgia por lo Totalmente Otro», sin la que la política degenera en mero asunto de negocios, por refinado que éste sea.

Tensiones de un pensamiento crítico, negativo y radical, que aunque se han enfatizado con el tiempo ya se encuentran en obras anteriores, según apuntábamos. El propio Marcuse —pese a los proyectos más animosos que alentaban en *Eros y civilización*— declaraba que «ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión»[30].

La reflexión política sobre la crisis del Estado liberal

La exposición anterior ha seguido los lineamientos de las figuras centrales de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo algunos autores, como el propio Habermas o A. Honneth, han querido diferenciar «centro» y «periferia»

[28] M. Horkheimer, «La añoranza de lo completamente otro», *op. cit.*, 111.
[29] *Ibíd.*, 106.
[30] H. Marcuse, *Eros y civilización, cit.*, 218.

entre los miembros de la Escuela. Mientras que el primero, agrupado en torno a Horkheimer, Adorno, Marcuse o Pollock, desarrolló una teoría de la dominación social centrada sobre los efectos de la monopolización del capitalismo, el estudio de las estructuras psíquicas a través de la configuración familiar y los efectos alienantes de la cultura de masas [31], para inflexionar, a partir de la *Dialéctica de la Ilustración,* en el sentido indicado, la heterogénea «periferia» incluiría autores tan diferentes como Fromm, Benjamin, o F. L. Neumann y O. Kirchheimer, autores estos dos últimos que tratarían de efectuar una reflexión sobre la evolución jurídico-política del Estado liberal, con la que conecta buena parte de la producción de los miembros de la segunda generación, como J. Habermas o Cl. Offe. De ahí que antes de entrar en ellos debamos considerar por algunos momentos la obra de esa «otra» Escuela [32].

Abogados y militantes en el movimiento obrero, Neumann y Kirchheimer plantearon un enfoque más empírico de los problemas y pusieron en el centro de su atención el papel del Estado y las instituciones jurídicas como elementos de dominación. Teóricos jurídicos ante todo, trataron de ofrecer una interpretación democrática de la Constitución de Weimar y respaldar jurídicamente las precarias conquistas del movimiento obrero. Pero su

[31] Realmente el único colectivo del grupo fue *Estudios sobre autoridad y familia* (1936), en el que se trata de estudiar la personalidad autoritaria, aguijoneados por el auge alcanzado por el nacionalsocialismo. Sobre la familia cf. también M. Horkheimer y otros, *La familia,* 2.ª ed., introd. de R. Linton, trad. de J. Solé-Tura, Barcelona, Península, 1972.

[32] Una buena monografía sobre la dimensión política de la Escuela de Frankfurt, con especial atención a Neumann y Kirchheimer, y después a Habermas y Offe, en F. Colom, *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría crítica,* Barcelona, Anthropos, 1992, cuyas líneas básicas al hablar de Neumann y Kirchheimer seguimos. Un comentario a esa obra en A. G.ª-Santesmases, «El intelectual meteco y la nueva generación», *Revista internacional de Filosofía Política,* 1 (1993), 177-183.

estrategia social reformista resultó, a la larga, imposible. El exilio les llevó a incorporarse al grupo frankfurtiano en Nueva York. No obstante, a pesar de las decepciones, nunca llegaron a mantener la tesis de un mundo completamente administrado o la concepción negativa de la utopía a la que arribaron Horkheimer y Adorno.

La aparición de sus obras *Castigo y estructura social,* de Kirchheimer y G. Rusche (1939), y *Behemoth,* de Neumann (1942), supuso una confrontación con otros miembros del Instituto, a propósito de la relación entre economía y política en el nacionalsocialismo. Mientras que el «círculo interno», con Pollock a la cabeza, defendía la tesis del «capitalismo de Estado», según la cual con el nazismo la gestión económica se había transferido a un aparato administrativo centralizado y a los imperativos políticos, para Neumann y Kirchheimer las leyes del mercado capitalista no se habían alterado con el nuevo régimen, que únicamente había asumido controles políticos adicionales al liquidar los compromisos jurídicos del Estado liberal. Pero, como Neumann había puesto de manifiesto en *El imperio de la Ley,* aquél siempre había albergado dentro de sí un núcleo autoritario al ser incapaz de justificar el monopolio estatal de la violencia, lo que constituía un ámbito de irracionalidad en el campo de la racionalidad burguesa. Si bien la dominación del Leviatán resguardaba aún determinados compromisos y, por tanto, esferas de libertad individual, anegadas en el caos del *Behemoth* nazi.

Tras la guerra, la decepción ante las democracias que se implantaron les llevó cada vez más hacia un resignado y escéptico liberalismo, que no impidió sin embargo su interés por la teoría política. Neumann quiso auspiciar el potencial liberador de la misma tratando de suplir el déficit del marxismo para determinar un sujeto social de emancipación al partir de categorías puramente económi-

cas. A la determinación de un ámbito de libertad jurídica o «negativa» sería preciso complementarlo con un espíritu emancipatorio, que habría de derivar del conocimiento de las objetivaciones que condicionan el desarrollo humano, y con las resoluciones de la voluntad pues, en definitiva, es el individuo el que decide aceptar o rechazar un orden de dominación, de modo que «el dilema entre la conciencia y el orden social no puede ser resuelto por ninguna teoría». Al tratar de explicar las reacciones colectivas en los sistemas dictatoriales, Neumann acabó por entroncar con el interés por el psicoanálisis, que había estado presente entre otros miembros de la Escuela, así como abdicando de su creencia en la capacidad del reformismo legal para encauzar los procesos sociales, por cuanto, en última instancia, las relaciones de poder no pueden disolverse en relaciones jurídicas. En todo caso, el conservadurismo de la Alemania de Adenauer le parecía manifestar el silencio cómplice de una sociedad desahuciada, y su temprana muerte en accidente de automóvil le impidió reconocer el inequívoco derrotero democrático que había tomado su país.

Este reconocimiento no le impidió a Kirchheimer desconfiar, con todo, de las posibilidades emancipatorias ofrecidas por la sociedad de masas. Con lo que también en él se manifestó un acercamiento al paradigma político-cultural de los principales mentores del Instituto, que no supuso, sin embargo, la negación de sus primitivos intereses por las fórmulas de organización política. En sus últimas obras se concentró en el análisis de la dinámica de los partidos y de las fuentes de legitimación del capitalismo tardío.

Para Kirchheimer, la implantación tras la guerra de lo que hoy se denomina el «Estado de bienestar», es decir, un régimen de intervención estatal que palie las disfunciones económicas y asegure una cierta redistribución so-

cial de los recursos, ha ido acompañada de un intercambio entre los principios rectores de los sistemas económico y político, pues mientras aquél se sometía a la autoridad estatal, éste en cambio veía implantarse el mercado electoral de competencia entre partidos políticos. Partidos que, asimismo, experimentaban una rápida transformación desde los tradicionales partidos parlamentarios liberales a los grandes partidos de masas que acabarían desembocando en partidos profesionales, en grandes agencias electorales de ideología diluida a fin de conectar con los más amplios sectores sociales: se trata del *catch-all party,* o «partido atrapalotodo», que supone una considerable homogeneidad cultural y estabilización institucional, de forma que el acceso de la oposición al gobierno no suponga un cambio de importancia respecto a las realizaciones del anterior tipo. Con ello, el conflicto político entre grupos sociales queda sustituido por la pugna en torno al reparto de un producto social en aumento y la política tiende a convertirse en administración, que hace de la lucha de clases, en todo caso, un conflicto de prioridades.

Todo lo cual transforma, a su vez, los mecanismos del gobierno representativo. La oposición entre partidos políticos y programáticamente diferenciada cede ante la competencia entre organizaciones burocráticas que se esfuerzan por conseguir un determinado número de puestos políticos. Por otra parte, el auge de la prensa, que acompañó a los partidos liberales de representación del siglo XIX como vehículo de comunicación política, se ha visto sustituido en la sociedad de masas por unos medios de comunicación supeditados al proceso general de mercantilización de la cultura. Pero la democratización del acceso a la comunicación ha sido inversamente proporcional a la recepción crítica de la misma. La opinión pública se ha convertido en un

asunto de consumo que reduce «lo político al nivel de semientretenimiento».

A todo ello se une, en fin, el declive del poder del Parlamento, ya visible en el período de entreguerras por la preeminencia que iba tomando el ejecutivo, pero que después de la segunda gran conflagración ha presenciado el claro desplazamiento del centro de gravedad hacia los partidos políticos. La complejidad de éstos, y de la labor administrativa que la gestión de los servicios sociales comporta, provoca la unidad entre el gobierno y su fracción parlamentaria resuelta a través de la disciplina de voto. Con lo que el papel de deliberación y toma de decisiones que antes encarnaba el Parlamento lo desempeñan ahora las directivas de los partidos.

La comunicación política amputada de la sociedad de masas no hace sino favorecer la privatización de los intereses de los individuos y su configuración conformista, sustituyendo la formación de la conciencia cívica a través de la participación política por el consumo compensatorio de esas carencias. Fue en buena medida frente a ese síndrome privatista frente al que reaccionaron los movimientos contestarios de los sesenta, que Kirchheimer ya no conocería, y cuya toma en consideración sería obra de la denominada segunda generación de la Escuela de Frankfurt.

2. La racionalidad comunicativa

La reconstrucción del proyecto político democrático

El interés por las formas de dominación política a que nos hemos referido en el último apartado se prolongó en esta nueva generación, en particular en Cl. Offe y J. Habermas. El primero se ha centrado en los problemas de

legitimación del moderno capitalismo, en las contradicciones del Estado de bienestar y en la dinámica de los partidos políticos y los nuevos movimientos sociales [33]. En cuanto a Jürgen Habermas, que se suele considerar como el último gran representante de la Teoría Crítica —aunque ni mucho menos un simple epígono—, no sólo enlaza con ellos sino que asimismo trata de retomar el proyecto inicial de dicha teoría, sin querer no obstante conformarse con las aporías a que se habían visto conducidos finalmente Adorno y Horkheimer. Procurando no encallar en la negatividad y la expresividad emblemática de la estética, como Adorno, o en la nostalgia por la Trascendencia de Horkheimer [34], en el abarcante esfuerzo habermasiano se engarzan la preocupación epistemológica, la doctrina del conocimiento, y la preocupación social, la teoría de la sociedad. Y así su teoría de la democracia procura aunar «la fundamentación filosófica de

[33] Cl. Offe, *Contradicciones en el Estado del bienestar,* trad. de A. Escohotado, Madrid, Alianza, 1990; *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales,* trad. de J. Gutiérrez, Madrid, Sistema, 1988. Buena parte de las ideas de Offe sobre legitimación están en J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío,* trad. de J. L. Etcheverry, B. Aires, Amorrortu, 1975 [orig.: 1973]. Para una recepción crítica de Offe en el pensamiento español, cf. E. Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular,* Madrid, Debate, 1984, esp. cap. IV; *Ética contra política: Los intelectuales y el poder,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990. Una interpretación de algunos momentos de nuestra reciente historia desde las categorías de Offe en A. G.ª-Santesmases, *Repensar la izquierda. Evolución ideológica del socialismo en la España actual,* Barcelona, Anthropos, 1993, esp. 230 ss.

[34] La preocupación por la religión o las cuestiones que abre es mucho menor en Habermas que en sus predecesores. Aunque en sus últimas obras ha hecho algunas declaraciones importantes al respecto. Para el análisis de la relación de conjunto de la teoría crítica con la problemática teológica, cf. J. J. Sánchez, «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt», en M. Fraijó y J. Gómez Caffarena, *Filosofía de la Religión,* Madrid, Trotta, 1993. Sobre la posición de Habermas, J. M.ª Mardones, «Religión y teoría crítica», en *Memoria académica del Instituto Fe y Secularidad,* Madrid, 1990, 5-16.

un discurso moral derivado de las estructuras racionales de la comunicación con una reconstrucción histórica y sistemática de las formas institucionales sobre las que ha cuajado el proyecto político democrático» [35].

Por empezar por este último aspecto, si en *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) [36] presenta el núcleo político de la modernidad regido por el ideal de un espacio público de deliberación racional sobre el modelo de la crítica literaria desarrollada en los salones del siglo XVIII, en *Theorie und Praxis* (1963) [37] estudia el significado de las categorías «público-privado» en la sociedad griega, feudal y burguesa. Con los regímenes implantados tras las revoluciones burguesas cobra vida un modelo de deliberación racional que tiene como misión sancionar leyes generales y abstractas y cuya legitimidad se asienta, en última instancia, en su posibilidad de justificación racional. Es cierto que el ideal burgués encubría una realidad social que no correspondía a su ideología universalista y que, en este sentido, era también ideológico. El sufragio censitario delimitaba el ámbito de los ciudadanos y aun cuando, a través de la presión del movimiento obrero, las tendencias democratizadoras de la sociedad consiguieron la ampliación del mismo, la burguesía mantuvo una serie de privilegios gracias a sus relaciones con los mecanismos del poder (ejército, burocracia) y la formación de sus miembros.

No obstante, la ampliación del electorado comportó que la publicidad se convirtiera en un ámbito de confrontación de intereses que ya no podían ser resueltos

---

[35] F. Colom, *ob. cit.*, 185.

[36] J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. de A. Doménech, Barcelona, G. Gili, 1981.

[37] *Teoría y praxis*, trad. de S. Mas y C. Moya, Madrid, Tecnos, 1987.

por medios discursivos. Pese a ello, el modelo liberal no se colapsó hasta el siglo XX. Pero el ascenso del nazismo puso en evidencia sus fisuras y comportó un descrédito del parlamentarismo que hizo imposible revivir el modelo liberal clásico después de la contienda. Su regeneración hubo de verse obligada a introducir importantes modificaciones en el mismo, sobre todo a través de la intervención reguladora del Estado y la extensión de los derechos sociales, lo que se vio acompañado por un desplazamiento del centro de gravedad del sistema político hacia el ejecutivo y los partidos políticos, en el análisis del cual Habermas sigue las huellas de Kirchheimer: la devaluación política del parlamentarismo es concomitante de las transformaciones experimentadas por la prensa y la penetración de intereses privados en la esfera pública liberal, todo lo cual lleva a suplantar la discusión política por reclamos propagandísticos destinados al consumo de un público al que se trata de moldear y del que se esperan más identificaciones que argumentos.

El resultado de esos procesos no es otro que el repliegue de los ciudadanos a su esfera privada y una creciente actitud apática hacia la vida política, que sólo se quiebra en las exigencias hacia la administración del Estado en cuanto suministrador de servicios. Indiferencia y despolitización que aporta considerables ventajas funcionales al sistema al contribuir a su regulación y estabilidad. Pero, al hacer de ésta el objetivo primordial, la política tiende a transformarse en mera técnica y se produce una colonización del mundo de la vida —cultura, tradición, ámbito de la interacción— por los imperativos funcionales de los subsistemas económico y administrativo. Esta colonización aumenta la presunta competencia del Estado en la resolución de conflictos en diversas áreas (educación, familia...), pero va asimismo acompañada de una mayor

exigencia de justificación que puede acabar induciendo crisis no tanto económicas cuanto de *motivación* —en la medida en que el sistema sociocultural no genere suficiente «sentido» para la acción social— y, por ahí, también de *legitimación*, al quebrarse la validez de las pretendidas legitimaciones de la dominación.

Es frente a esa situación frente a la que Habermas quiere hacer valer los presupuestos del modelo burgués de publicidad, depurado y desideologizado, para tratar de recuperar la dimensión práctico moral de la política y provocar la formación de una opinión pública en la que la sugestión se vea sustituida por la discusión consciente y racional como elemento de legitimidad. Pero la elaboración de ese modelo referencial le lleva a una discusión sobre la racionalidad que entronca, a su vez, con la que hicieron los primeros frankfurtianos y con los análisis de Max Weber, a cuyos planteamientos hemos ahora de retornar.

Proceso de racionalización y desencantamiento

Habermas tratará de zafarse de algunas de las imposibilidades a las que se habían visto abocados sus predecesores de la Teoría Crítica al inscribirse en lo que R. Rorty ha denominado el *giro lingüístico* de la filosofía, que permitiría escapar de los límites de la filosofía de la conciencia, al tener en cuenta no sólo las dimensiones sintáctica y semántica del lenguaje, sino sobre todo también la dimensión *pragmática*, es decir, la comunidad de los que se sirven del lenguaje para comunicarse, a fin de no incurrir en lo que K. O. Apel ha denominado *falacia abstractiva*.

En realidad, tanto Habermas como los primeros

frankfurtianos operan sobre la base del análisis weberiano del proceso de racionalización, sólo que la valoración y conclusiones que sacan de él son distintas. En *Economía y sociedad*, Max Weber distinguió, en una clasificación que no pretendía ser exhaustiva, cuatro tipos posibles de racionalidad:

1) La racionalidad teleológica (*Zweckrationalität*), que es aquella que se preocupa por escoger los medios idóneos para alcanzar un fin previamente estipulado, sin pronunciarse sobre el valor de tal fin. Racionalidad técnica —o técnico-estratégica, en el caso en que se trate de operar no sólo con cosas sino también con las actitudes de otros posibles actores— que en realidad merecería el nombre de racionalidad de los medios, pues es sobre la idoneidad de los mismos para alcanzar fines dados sobre la que reflexiona. Es a este tipo al que los primeros frankfurtianos denominaban racionalidad instrumental.

2) La racionalidad valorativa (*Wertrationalität*), o racionalidad de los fines, que habría de dilucidar el valor de los mismos, y que es la que fundamentalmente le interesa a la ética, y asimismo a la política, en la medida en que ésta no se cuestione sólo sobre la gestión de fines indiscutidos sino que también se plantee cuáles de ellos son deseables o debidos.

3) La afectiva, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales.

4) Tradicional, determinada por una costumbre arraigada [38].

Ahora bien, el modelo de racionalidad que ha presidido el desarrollo occidental ha sido el marcado por la racionalidad teleológica, científico-técnica, mientras que la racionalidad propiamente valorativa tiene un estatuto

[38] M. Weber, *Economía y Sociedad*, trad. de J. Medina Echevarría, México, FCE, 2.ª ed. 1964, T. I. p. 20.

menos definido, que se desdibuja aún más en los siguientes tipos señalados. Pero si esto es así, como parece que en efecto ha venido sucediendo, ello implica que nos encontramos sin criterios normativos desde los que poder realizar la crítica del presente. Mientras que en el mundo clásico se partía de un concepto de naturaleza humana que permitía al hombre definir su *télos* en función de aquélla, y en el mundo medieval de los supuestos dictados inmutables y absolutos de un Dios que prescribía lo debido y señalaba los valores, con el advenimiento de la Modernidad, el hombre ha tomado conciencia de su peculiar estatuto ontológico sin que quepa afirmar de él una naturaleza dada y fija, pues «más que naturaleza lo que tiene es historia», mientras que, por otra parte, «la muerte de Dios», es decir, el ocaso de la religión socialmente acontecido, ha conllevado el paso del antiguo monoteísmo valorativo a un pluralismo axiológico que parece irreductible desde un punto de vista racional.

De este modo, la cuestión de los valores se remite a la esfera puramente subjetiva y se abandona la ética al irracionalismo —según sucede en movimientos contemporáneos tan diferentes, en principio, como el emotivismo anglosajón o el existencialismo—. Situación que, en las democracias liberales, se trata de complementar entregando la vida pública a manos de los expertos, inmunizados así frente a la crítica moral, que se reserva para las decisiones privadas. Con lo que el progresivo proceso de racionalización ha acabado provocando que, por lo que a asuntos morales se refiere, cada cual se entregue, como decía Weber, «a su dios o a su demonio», al encorsetar al hombre en la «jaula de hierro» de la dominadora racionalidad tecnológica. Proceso de racionalización que se ve doblado de un paralelo proceso de desencantamiento del mundo, en el que las cuestiones prácticas se encuentran en una situación paradójica, que K. O. Apel ha trata-

do de resaltar [39]. Pues si por un lado parece imposible encontrar criterios universales de justificación moral, a la vista de las carencias de la racionalidad occidental y de la pluralidad de formas de vida en que hoy insoslayablemente nos hallamos insertos, por otra parte, sin embargo, la humanidad ha de hacer frente a problemas comunes —bélicos, ecológicos, alimentarios— para los que habría de arbitrar precisamente criterios que fueran capaces a la vez de regir universalmente y respetar la pluralidad de formas de vida. Será a esta situación, tan perentoria como al parecer irresoluble, a la que la teoría de la racionalidad comunicativa de K. O. Apel y del propio J. Habermas trate de responder.

Los intereses del conocimiento y la racionalidad comunicativa

Si Adorno y Horkheimer aceptaron el diagnóstico weberiano, anunciando el eclipse de la razón en nuestro tiempo, dada la primacía de la racionalidad teleológica o instrumental, Habermas reconoce la validez del análisis de Weber, pero trata de incluirlo en una noción más amplia de racionalidad, que permita la realización sin restricciones del programa ilustrado.

Aunque coincide con Marcuse en reconocer una cierta función ideológica de la ciencia y de la técnica [40], no trata de proponer alternativas a esa racionalidad instrumental o científico-técnica, por cuanto responde a un interés legítimo del ser humano por el control del mundo

[39] K. O. Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *Transformación de la filosofía*, trad. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Madrid, Taurus, 1985, II, 341-415.

[40] J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, trad. de M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Madrid, Tecnos, 1984 (ed. orig.: 1968).

objetivado. Sólo que junto a ese interés *técnico* que se canaliza en las ciencias naturales, en la técnica y en el trabajo, es preciso reconocer un interés *práctico* que se expresa en las tradiciones culturales y en las ciencias de la cultura, una esfera de interacción comunicativa, *que no se rige tanto por la acción orientada al éxito cuanto por la comprensión intersubjetiva.* Dimensión comunicativa de la razón que no se reduce a la primera y que incluso tiene la primacía, pues el proceso de socialización de los individuos está presidido por esas interacciones motivadas no estratégicamente, sino guiadas hacia el entendimiento. Ambos intereses, en fin, han de verse dirigidos por el interés *emancipativo* que tiende a la liberación de nuestra especie, fomenta la crítica y se muestra en la autorreflexión de las ciencias sociales, sobre el modelo de la crítica de las ideologías y del psicoanálisis, como reflexión que trata de liberar al individuo de las trabas de una comunicación distorsionada consigo mismo y con los demás.

Es por eso por lo que, en *La reconstrucción del materialismo histórico* [41], Habermas procede a una revisión (o reconstrucción) de Marx, en la que reprocha a éste haberse centrado privilegiadamente en la categoría «trabajo», en detrimento de los aspectos de «interacción» de la práctica humana. En este punto, como indicaría en *Conocimiento e interés,* Freud tiene la primacía sobre Marx.

> Marx no pudo captar la *dominación* y la *ideología* como *comunicación distorsionada,* pues partía del supuesto de que el hombre se había diferenciado de los animales cuando comenzó a producir sus medios de subsistencia (...). Como base natural de la historia, le interesaba la organización corporal específica del hombre bajo la categoría del trabajo posible: *el animal que fabrica instrumentos.* Freud, por el contrario, no dirigía su mirada al sistema del trabajo social, sino a la familia. Partía de la hipótesis de que el hombre se separó de los animales cuando en-

---

[41] *La reconstrucción del materialismo histórico,* trad. de J. Nicolás y R. García Cotarelo, Madrid, Taurus, 1981.

contró una agencia de socialización para una progenie biológicamente amenazada y de larga crianza (...). Como base natural de la historia, le interesaba la organización corporal específicamente humana, bajo la categoría de excedente pulsional y de su canalización: *el animal que inhibe sus impulsos y que a la vez fantasea* (... Esto le permitió) reconocer como problema antropológico fundamental no la *organización del trabajo*, sino el *desarrollo de las instituciones* que solucionen de manera duradera el conflicto entre el exceso de pulsión y la coacción de la realidad. Por esto Freud no se preocupa de manera primaria de aquellas funciones del yo que se desarrollan en el marco de la acción instrumental a nivel cognitivo, sino que se centra en la génesis de los fundamentos motivacionales de la acción comunicativa [42].

Es cierto que, según Habermas, el psicoanálisis freudiano puede conducir también a una reconstrucción objetivista de la historia, debido a la teoría de las pulsiones que mantiene. Pero, en conjunto, las cautelas de Freud frente a la posibilidad de una civilización liberada y transparente, «no impiden la actividad crítico-revolucionaria, al contrario, tienen la ventaja de excluir la certeza totalitaria» [43].

Si *Conocimiento e interés* es la primera gran obra en la que se anuclean las elaboraciones de Habermas, la *Teoría de la acción comunicativa* (1981) [44] culmina sus esfuerzos por construir una teoría de la sociedad con intención práctica, seguida en 1983 por *Conciencia moral y acción comunicativa,* que interesa especialmente desde el punto de vista ético, central para las cuestiones de este apartado [45].

Habermas recoge múltiples líneas de pensamiento: la obra del «segundo» Wittgenstein, la teoría de los actos

[42] J. Habermas, *Conocimiento e interés, cit.*, pp. 278-9.

[43] *Ibíd.*, 280.

[44] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* trad. de J. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 2 vols., 1987.

[45] J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa,* trad. de R. García Cotarelo, Barcelona, Península, 1985.

de habla de Austin y Searle, la gramática generativa de Chomsky, la psicología genética de Piaget y Kohlberg, la filosofía lingüístico-trascendental de Apel... En el caso de que en nuestra interacción comunicativa se presenten conflictos acerca de la *verdad* de nuestras creencias o la *corrección* de nuestras convicciones morales, los conflictos no tienen por qué degenerar en un enfrentamiento que recurriría a la manipulación o la violencia, sino que pueden ser resueltos discursivamente, en la medida en que la racionalidad comunicativa se traslade de la acción al discurso, donde las *pretensiones de validez* sobre la verdad y corrección de unas y otras pueden ser sometidas a argumentación. En principio, esa discusión puede desembocar en un consenso acerca de los puntos en litigio, siempre que los que participen en la misma se ajusten a las condiciones de la *situación ideal de habla,* que sería aquella en la que todos los afectados gozasen de una posición simétrica para defender argumentativamente sus puntos de vista e intereses, de forma que el consenso resultante no se debiera a ningún tipo de coacción o control sino sólo a la fuerza del mejor argumento.

Obviamente, Habermas sabe que la situación ideal de diálogo no es la que siempre preside nuestros discursos y, por tanto, que no es un fenómeno empírico. Pero estima asimismo que no es un mero constructo teórico, pues por contrafáctico que sea, opera en el proceso de la comunicación como una suposición inevitable que podemos críticamente anticipar. El proceso de la comunicación opera, en efecto, sobre el presupuesto de la posibilidad de entender al otro y es a lo que se endereza.

Ello nos ofrece un procedimiento que trata de respetar los dos pilares sobre los que pretendía alzarse la ética kantiana: la universalidad de la legislación ética y la autonomía de cada uno de los hombres convertidos en legisladores. La primera de las formulaciones del imperativo

categórico kantiano («obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal») remite a esa universalidad que trata de conjugarse con la autonomía de los seres racionales que, por tener dignidad y no precio, no pueden ser considerados nunca como meros medios, sino siempre a la vez como un fin, que es, como se sabe, la segunda de las formulaciones que Kant ofreció del mismo. Sólo que en vez de seguir los desarrollos de una filosofía trascendental de la conciencia, la prágmática universal habermasiana —a caballo entre la filosofía y las ciencias reconstructivas, que tratan de dilucidar teóricamente competencias que la especie ha ido desarrollando, de las que a Habermas le interesan especialmente las características pragmático-universales de la comunicación— procede a la trasposición dialógica del imperativo categórico. Trasposición según la cual, y en palabras de Thomas McCarthy que el propio Habermas ha asumido, «más que atribuir como válida a todos los demás cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis se desplaza de lo que cada cual puede querer sin contradicción que se convierta en una ley universal a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal» [46].

Ética *procedimental* que nos proporciona una estructura para la instauración de una normativa común colegislada por todos los implicados a través de una discusión irrestricta que buscase la generalizabilidad de sus intere-

[46] Th. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1987, 377. La referencia de Habermas a la formulación de McCarthy en «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, *cit.* 57-134, *cit.* 88.

ses. Normatividad universal que no tendría por qué impedir un pluralismo de formas de vida, pues sobre éstas y cómo los individuos y grupos pueden buscar la felicidad no se pronuncia, por cuanto «el postulado de la universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte entre "lo bueno" y "lo justo", entre enunciados evaluativos y enunciados normativos rigurosos» [47]. Sería dentro del marco trazado por ese proceso de formación discursiva de la voluntad común, dentro del que las aspiraciones plurales podrían afirmarse, enraizándose en las diversas tradiciones de sentido y simbologías a que cada grupo o individuo sea afecto.

Cercano a las posiciones de la *Teoría de la Justicia* de Rawls o a la asunción ideal de rol de la psicología cognitiva de L. Kohlberg, J. Habermas ha tratado, sin embargo, de marcar las diferencias con ellos [48]. En la medida en que la *Teoría de la justicia* sigue el modelo contractual parte de decisiones racional-teleológicas que han de ser compensadas con el conocimiento práctico-moral del propio teórico que diseña las condiciones de la posición original. Quizá por ello, la asunción ideal de rol de Kohlberg recoja mejor la intuición kantiana, pero su origen psicosocial lastra emotivamente ese procedimiento, relegando el discurso argumentativo en pro de una comprensión empática, frente a la que se muestra superior el proyecto de la formación discursiva de la voluntad bajo los

---

[47] J. Habermas, «Ética del discurso», *cit.*, 129.

[48] J. Habermas, «Justicia y solidaridad. (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)», en K. O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, 175-205, especialmente 180-189. Este artículo apareció inicialmente en W. Edelstein y G. Nunner-Winkler (eds.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, donde se incluía también un artículo del propio Kohlberg, D. R. Boyd y Ch. Levine al respecto. (Ambos aparecen en trad. inglesa en Th. W. Wren, ed., *The Moral Domain*, Cambridge, Mass., MIT Press.)

presupuestos idealizantes de un discurso universal e irrestricto, que hace las veces de una idea regulativa.

Algunos debates

Pero por poderosa que sea la construcción habermasiana no ha dejado de encontrar críticas, incluso dentro de pensadores más o menos cercanos [49]. Desde diversos frentes se le ha acusado de incurrir en los mismos defectos que ya señalara Hegel en la moral kantiana, particularmente los de formalismo y universalismo abstracto. A las críticas de los neoaristotélicos y neohegelianos, incluidos bajo la ambigua rúbrica de comunitaristas, se han agregado las del pragmatismo contextualista de Rorty, y el deconstruccionismo de Derrida y la postmodernidad francesa. También Carol Gilligan, una discípula de Kohlberg, puede sumarse a ese frente plural, por cuanto ella ya criticó la formulación de los estadios cognitivo-morales 5 y 6 del nivel postconvencional de Kohlberg (aquel en el que los individuos se orientan por principios universales y argumentan en torno a los procedimientos para establecerlos) al indicar que esa formulación favore-

[49] A. Wellmer, *Ética y Diálogo,* trad. de F. Morales, Barcelona, Anthropos, 1994. Del propio Wellmer, cf. asimismo «Modelos de libertad en el mundo moderno», en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración,* Barcelona, Crítica, 1991, pp. 104-135, y «Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx», en K. O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia, cit.* 15-69. Todo el volumen constituye una interesante reflexión por parte de los colaboradores sobre los temas ético-políticos aquí discutidos. Para otras discusiones en torno a la teoría crítica de Habermas deben consultarse también A. Giddens y otros, *Habermas y la modernidad,* introd. de R. J. Bernstein, trad. de F. Rodríguez Martín, Madrid, Cátedra, 1988; J. B. Thompson y D. Held (eds.), *Habermas. Critical Debates,* Londres, MacMillan, 1982.

ce el que sean sólo varones los que lo alcancen, pero no habría sido así de haber atendido más a las relaciones personales, al contexto y a la dimensión de cuidado que la moral debe abarcar.

Habermas ha tratado de responder a sus críticos. Respecto a su asunción de los estadios de Kohlberg, una primera modificación según la cual sería preciso pensar un presunto estadio 7, en el que además de a los principios se atendiera al contexto, ha sido desechada más tarde, pues, para Habermas, tal «estadio postconvencional contextualista» no es necesario si la moralidad de principios es adecuadamente distinguida y conectada con la vida ética, diferenciando y reintegrando los problemas de justificación, aplicación y motivación [50].

Por otra parte, en la medida en que la ética discursiva se preocupa tanto de los individuos cuanto de los grupos en los que ellos interaccionan y en medio de los cuales se constituye su identidad [51], la justicia ha de ir unida a la solidaridad (término que Habermas prefiere al de benevolencia con el que Kohlberg había tratado de responder a las críticas de Gilligan), vehiculando así las intuiciones que están a la base de la ética del discurso y que no son otras que aquellas que tratan de «contrarrestar mediante la consideración y el respeto la *extrema vulnerabilidad* de las personas», es decir, las intuiciones morales de las éticas de la compasión:

---

[50] C. Gilligan, *In a different voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1982. Las consideraciones de Habermas al respecto en «Conciencia moral y acción comunicativa», cap. IV de la obra del mismo título, *cit.*, y en «Justicia y solidaridad», *cit.*

[51] Habermas sigue aquí ideas de G. H. Mead. Cf. «Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de G. H. Mead», en *Pensamiento postmetafísico*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990, 188-239 [orig.: 1988].

Como las morales están cortadas al talle de la posibilidad de quebranto de seres que se individuan por socialización, han de cumplir siempre *dos* tareas *a la par*: hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios responden los principios de justicia y solidaridad [...]. La ética del discurso explica por qué ambos principios provienen de una y la misma raíz de la moral [...] de suerte que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro, no puede proteger los derechos del individuo sin proteger a la vez el bien de la comunidad a que el individuo pertenece.

El motivo básico de las éticas de la compasión puede desarrollarse hasta un punto en que se ve clara la conexión interna de ambos principios morales que hasta ahora en filosofía moral han supuesto siempre puntos de partida para tradiciones opuestas. Las éticas del deber se han especializado en el principio de justicia, las éticas de los bienes se han especializado en el bien común. Pero ya Hegel se percató de que se yerra la unidad del fenómeno moral básico cuando se aíslan ambos aspectos oponiendo un principio a otro. El concepto de eticidad de Hegel parte, por tanto, de una crítica a dos unilateralizaciones que resultan simétricas. Hegel se vuelve contra el universalismo abstracto de la justicia, tal como viene expresado en los planteamientos individualistas de la Edad Moderna, así en el Estado natural racional como en la ética kantiana; pero con la misma decisión rechaza el particularismo concreto del bien común tal como se expresa en la ética de la polis de Aristóteles o en la ética tomista de los bienes. La ética del discurso hace suya esta intención básica de Hegel para desempeñarla con medios kantianos [52].

De este modo, la atención al contexto rechaza la acusación de universalismo *abstracto*, pero el mantenimiento de un mínimo normativo de universalidad es, a su vez, el único lugar desde el que se puede reclamar respeto por las diferencias, sin verse anegado o aprisionado en los barrotes de la propia sociedad [53].

---

[52] J. Habermas, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en *Problemas de moralidad y eticidad*, introd. y trad. de M. Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós, 1991, 99-130, *cit.* 107-109.

[53] Buena parte de estos problemas se discuten en Th. McCarthy,

Desde otro punto de vista, y entre nosotros, J. Muguerza, pese a reconocer el aliento emancipatorio que anima a las éticas discursivas, se ha preguntado por sus límites, cuestionando las confusiones a que puede dar lugar la anfibología del término comprensión (*Vertändigung*), similar a la que se produce en el castellano «entendimiento», que se refiere tanto al acto de entender como al de llegar a un entendimiento. Y así prefiere interpretar los acuerdos discursivos como *concordia discors,* de forma que el diálogo permitiera, si no siempre llegar a un consenso, sí al menos a un compromiso —no necesariamente engañoso— entre las partes, pues esos compromisos son muchas veces lo más lejos que cabe ir en los diálogos, aunque también lo menos con lo que éstos se habrían de contentar. El diálogo canalizaría así cualquier disenso, al resistirse a abandonar los conflictos a la pura acción estratégica, aunque la violencia resulte a veces inevitable. Entre la ausencia de diálogo y la concordia absoluta, tendría que haber lugar para la disidencia, preservándonos de la uniformación, en cuanto que la conciencia individual es el único fundamento para desobedecer cualquier regla que el individuo crea que atenta contra sus principios:

> Un individuo nunca podrá legítimamente imponer a una comunidad la adopción de un acuerdo que requiera de la decisión colectiva, pero se hallará legitimado para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que atente —según el dictado de su conciencia— contra la condición humana. La concordia discorde, en consecuencia, no sólo habrá de hacer lugar al desacuerdo en el sentido de la falta de

---

Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la Teoría crítica contemporánea, trad. de A. Rivero, Madrid, Tecnos, 1992. Para la polémica con el comunitarismo, cf. C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992. Realicé una entrevista al autor sobre estos problemas, tal como los aborda en su obra, en «Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral», *Revista internacional de Filosofía Política,* 3 (1994), 167-175.

acuerdo o de consenso dentro de la comunidad, sino también al desacuerdo activo o disidencia del individuo frente a la comunidad. Pues si la humanidad representaba el límite superior de la ética comunicativa, el individuo representa su límite inferior y constituye, como aquélla, una frontera irrebasable [54].

Cuestión con la que se relaciona la debatida polémica que en nuestro ámbito ha surgido acerca de si existen razones morales para obedecer al Derecho, o sólo las habría para los casos de disidencia ética. Lo que, a su vez, engarza con la problemática de la desobediencia civil y, en general, con las relaciones entre Ética y Derecho [55]. Éstas replantean las cuestiones de legitimidad de las que habíamos hablado al principio de nuestra exposición de Habermas y sobre las que el propio autor ha vuelto muy recientemente, tratando de mantener la autonomía de ambas esferas sin que la misma acabe en una escisión perjudicial, al intentar poner de manifiesto que la «legitimidad por vía de legalidad» sólo es hecha posible si los procedimientos para elaborar normas se atienen a una racionalidad procedimental, «y ello de suerte que se institucionalicen procedimientos jurídicos de fundamentación que sean permeables a discursos morales» [56], y así

[54] J. Muguerza, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 1990, 333.

[55] No podemos sino dar aquí algunas indicaciones sumarias. Para la polémica de la obediencia al Derecho, cf. F. González Vicén, *Estudios de Filosofía del Derecho*, La Laguna, Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, 1979, y la réplica de E. Díaz en *De la maldad estatal y la soberanía popular*, *cit.* De J. Muguerza, «La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia», *Sistema* 70 (1986), 27-40, o, en relación con el tema de los derechos humanos, J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, ed. de G. Peces-Barba, Madrid, Debate, 1989. Habermas se ocupó de la desobediencia civil en «La desobediencia civil», *Leviathan* 14 (1983), 99-113.

[56] J. Habermas, «¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?», en *Problemas de moralidad y eticidad*, *cit.*, 131-172, *cit.*, 163. En forma más amplia y elaborada se ha ocupado de estas cuestiones en su *Fakticität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

ni el ámbito jurídico ni el Estado democrático de Derecho queden a merced de la mera racionalidad técnica. Aunque también se podría sospechar si la ligazón que Habermas pretende establecer entre Ética y Derecho no podría llevar a su indistinción o a una subsunción de aquélla en éste [57].

En todo caso, Habermas se ha mostrado remiso a una traducción política concreta: la aplicación del principio de la ética del discurso al ámbito político sólo puede ser indirecta. Pues intentar moralizar directamente los sistemas jurídico, político y económico supondría un retraso en el proceso de diferenciación de la Modernidad. Más bien habría de lograrse a través de la formación de la voluntad, en una publicidad abierta y autónoma con respecto al sistema político, en procesos informales de opinión no institucionalizada, que pueden tener una influencia indirecta en las instituciones.

Por ahí, el carácter regulativo de la situación ideal de habla habermasiana, de la que no se encuentra lejana la «comunidad ideal de comunicación» propuesta por K. O. Apel [58], supondría la defensa del carácter crítico-utópico de la ética comunicativa y de una razón que se niega a entregarse a los procesos ciegos que amenazan la tarea esclarecedora de la Ilustración, frente al riesgo del conformismo a lo dado o la recaída en la barbarie que acompaña a los seres humanos en el curso de su desarrollo [59].

---

[57] Se pueden consultar al respecto las contribuciones de J. Muguerza («De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?») y F. Vallespín («¿Reconciliación a través del Derecho? Apostillas a *Facticidad y validez* de J. Habermas») al curso sobre *La recepción de Habermas en España* (en prensa).

[58] Sobre Apel deben consultarse la monografía de A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1985, y J. Muguerza, *Desde la perplejidad, cit.*, cap. 4.º

[59] Para una matizada discusión del sentido del término «utópico» aplicado a las éticas discursivas, cfr. K. O. Apel, «¿Es la ética de la co-

Esa reivindicación utópica que anida siempre en la ética no tiene por qué entenderse en el sentido de apuntar a un estado definido y terminal, sino como la reactualización incesante del deber-ser en medio de lo que es. Como lo ha expresado A. Wellmer:

> El carácter de fin-abierto del proyecto de la modernidad implica el final de la utopía, si es que utopía significa «terminación» en el sentido de una realización definitiva de un ideal o de un *télos* de la historia. El final de la utopía, en este sentido, no es la idea de que nunca seremos capaces de realizar plenamente el ideal, sino de que la propia idea de una definitiva realización de un Estado ideal no tiene sentido respecto a la historia humana. Un final de la utopía en *este* sentido, sin embargo, no equivale al final de los impulsos radicales de libertad, del universalismo moral, y de las aspiraciones democráticas que forman parte del proyecto de la modernidad (...). Este final de la utopía no sería el bloqueo de las energías utópicas, sería más bien su redirección, su transformación, su pluralización, porque ninguna vida humana, ninguna pasión humana, ningún amor humano parece concebible sin un horizonte utópico. Solamente la objetificación de este horizonte utópico de la vida humana en la concepción de un estado último de reconciliación es lo que podría ser llamado «metafísico» [60].

munidad ideal de comunicación una utopía?», en *Estudios éticos*, trad. de C. de Santiago, Barcelona, Alfa, 1986, 175-219, así como el capítulo 8.° del libro de J. Muguerza, *Desde la perplejidad, cit.* Del tema me he ocupado en «Psicoanálisis, ética, utopía», en *Homenaje a E. Bloch*, Barcelona, Anthropos, 1993. El papel de la utopía en la teoría crítica es una de las líneas de desarrollo de la obra de A. Cortina, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985, esp. 120 ss., de la que se consultará también «La ética discursiva», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética. III, cit.*, 533-573. Un interesante acercamiento a la cuestión por parte de L. Kolakowski en «La muerte de la utopía: reconsideración», en *La modernidad siempre a prueba*, trad. de J. Almela, México, Vuelta, 1990, 187-207.

[60] A. Wellmer, «Modelos de libertad en el mundo moderno», *cit.*, p. 135. Sobre la filosofía en la Modernidad y el pensamiento postmetafísico pueden consultarse de J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989 (orig.: 1985) y *Pensamiento postmetafísico, cit.*, De A. Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*, trad. de J. L. Arántegui, Madrid, Visor, 1992.

BIBLIOGRAFÍA

En las notas al texto, o en el texto mismo, he procurado comentar brevemente o citar algunas de las principales obras de las figuras centrales de la Escuela de Frankfurt, por lo que ahora sólo me referiré a estudios de conjunto o monografías sobre Habermas, en los que el interesado encontrará los listados bibliográficos de esas obras.

1. Estudios sobre la Escuela de Frankfurt. La obra clásica es la de M. Jay, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1974 [ed. orig.: 1973]. Un estudio de conjunto que incluye también a Habermas se encuentra en A. Cortina, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985, de la que es interesante consultar asimismo «La ética discursiva», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989, 533-576. En el mismo volumen se encuentra el referido estudio de C. Thiebaut, «La Escuela de Frankfurt», 441-480. Insistiendo en la importancia de Horkheimer para el grupo, J. Muñoz ha estudiado «La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía», en *Lecturas de Filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1984, 143-204. Más reciente es el balance de D. Held, *Introduction to Critical Theory*, Berkeley, University of California Press, 1980. Desde la perspectiva de la filosofía política ha escrito F. Colom *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona, Anthropos, 1992. A este respecto se puede consultar también G. Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986 [1981].

2. La mejor obra de conjunto sobre Habermas es la de Th. MacCarthy, *La Teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987 [1978], con un epílogo en su edición española sobre la Teoría de la acción comunicativa. Otros trabajos a los que puede acudirse son: R. Gabás, *Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980; J. M.ª Mardones, *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1985; E. Menéndez Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978; J. Muguerza, «Más allá del contrato social (Venturas y desventuras de la ética comunicativa)», en *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 1990, 255-376; A. Wellmer, *Ética y Diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994. Algunas discusiones recientes en K. O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, y en Th. MacCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.

Capítulo VI

EL DISCURSO CRÍTICO DE LA MODERNIDAD: M. FOUCAULT

Julián Sauquillo
Universidad Autónoma de Madrid

1. UNA MORAL DEL INCONFORMISMO: MAYO DEL 68 Y EL GRUPO DE INFORMACIÓN SOBRE LAS PRISIONES

En el ambiente cultural francés que se inicia con la década de los cincuenta, escasas líneas de acuerdo son reseñables en el movimiento artístico, el pensamiento filosófico y la actividad científica. En la actividad política de aquella época tampoco existe una identidad clara: ni los acontecimientos de mayo del 68 aportan mayor acuerdo sobre la identidad teórica de sus agentes sociales. No sin razón, Gilles Deleuze y Felix Guattari observaron en el mayo francés la ilusión de un acontecimiento que no llegó a encarnarse socialmente. No se dio ni una nueva existencia, ni una subjetividad diferente (nuevas relaciones con el cuerpo, el tiempo, la sexualidad, el medio natural, la cultura, el trabajo...). Aquel mayo sólo pone de manifiesto la crisis social francesa caracterizada

por un capitalismo salvaje (Deleuze, Guattari, 1984, pp. 75-76). Sin embargo, la fugacidad de sus efectos sociales contrasta con su impacto cultural. Una inversión teórica se produce en los presupuestos de la política, hasta entonces dominada por la hegemonía del marxismo. Aparecen cuestiones que antes no habían sido prioritarias —problemas en torno a la mujer, las relaciones sexuales, la medicina, la enfermedad mental, el medio ambiente, las minorías, la delincuencia— y que la doctrina marxista no puede asumir como suyas.

Foucault no participa en aquella revuelta. Posiblemente haya serias razones para caracterizarlo en aquella época como un académico fuertemente interesado en impulsar una reforma educativa derrumbada por el mayo francés (Eribon, 1989, pp. 158-159). Sin embargo, no sólo suscribió aquel campo de intereses políticos, sino que es plenamente representativo del diverso movimiento cultural que antecede a aquellos sucesos. En torno a la crítica del estatuto epistemológico de las ciencias humanas —núcleo del debate de Habermas con la epistemología y la política de Foucault— impulsó buena parte de los problemas entonces planteados: el rechazo del humanismo cultural entonces dominante, la crítica del modelo de ciencia imperante y la aparición de una «cultura estructural», tan persistente como vaga en sus perfiles. No se trataba tanto de una escuela como de una reacción cultural frente al panorama intelectual surgido tras la Segunda Guerra Mundial en Francia. De esta convulsión en el contexto social de las ideas pueden señalarse algunos síntomas relevantes: la polémica política en el interior del marxismo francés fundamentalmente encabezada por Sartre y Althusser, la crítica de la escuela fenomenológica, la superioridad del sistema sobre el individuo, el relieve del estructuralismo y la destrucción del «yo» en el arte (McNicholl, 1970, pp. 262-276).

Con el inicio de la década de los sesenta aparecen textos abiertamente críticos con el estalinismo, como la *Critique de la Raison dialectique*, de Sartre; *La Somme et le Reste*, de Lefebvre; *Marx, penseur de la Technique*, de Axelos, y *Les Recherches dialectiques*, de Goldman. Todas ellas son obras atravesadas por una larga serie de acontecimientos históricos, como la desactivación y radicalización del militantismo político, con la instauración de la V República y la toma del poder por De Gaulle, y la ruptura chino-soviética. La toma del poder por la derecha en 1958 provoca el recambio de la desfalleciente ideología de combate por un firme cientificismo, acusado decididamente en las ciencias humanas. También el marxismo asume el método matemático, la encuesta empírica, sociológica y psicosociológica, bajo un lema que conduce a la mayoría de las investigaciones —estructuralistas o no— del momento: ciencia, «cientificidad», racionalidad experimental, positividad...

La crítica que habían emprendido Bachelard, Cavaillès y Koyré, desde la epistemología, de las categorías de la tradición filosófica es ahora prolongada con mayor radicalidad desde diferentes frentes. Desde la antropología, el psicoanálisis, la lingüística se emprende una crítica de las nociones de Sujeto y de Progreso, en beneficio del énfasis en la pregunta por la naturaleza del lenguaje. En esta serie de transformaciones en el pensamiento se inscribe la contestación de Claude Lévi-Strauss, realizada en el *Pensée sauvage*, a la concepción de la historia mantenida por Sartre. De acuerdo con esta sociobiografía intelectual del panorama cultural francés de los sesenta, la confrontación de tan variadas como coincidentes vías de investigación daría lugar a una pseudodoctrina que atravesó al «estructuralismo» y se manifestó en dos expresiones diversas: el pensamiento de Althusser y la reflexión de Foucault. El primero revoca al marxismo dotándole

de un aparente cientificismo; en cambio, el segundo saca conclusiones de la irreparable decaída del marxismo y, de una parte, procura una profunda renovación de la historia de las ideas, a la vez que, de otra, favorece la crítica de las instituciones. Tanto la historia idealista de las ideas —basada en un mundo de Esencias— como su doble materialista —fundada en un Sujeto creador— fueron sustituidas por una historia institucional que prioriza el análisis de las ideas de acuerdo con las reglas de su sistema práctico de formación. La oportunidad de haber introducido el análisis institucional a la hora de estudiar la constitución del saber corresponde al impacto que produjo mayo del 68 (Chatelet, 1977, pp. 13-15).

La común repercusión de los acontecimientos políticos del siglo XX en la vida cultural francesa traza similitudes en la trayectoria intelectual de la generación posterior a la II Guerra Mundial que no deben hacer obviar diferencias importantes. Foucault no guarda estrecha relación con el antimarxismo de la «nueva filosofía» francesa. Precisamente porque su crítica del Gulag puso de relieve las relaciones de dominación en los países del Este, sin escamotear la realidad de las instituciones socialistas de encierro, su discurso perdura como discurso de izquierdas. Para Foucault, el Gulag era un operador económico-político de los Estados socialistas, más que un resto o efecto perverso. Sin embargo, la denuncia de los encierros socialistas a Foucault no le condujo al antimarxismo, al neopopulismo o al liberalismo, sino a la pregunta por las condiciones del irreductible deseo de libertad de la plebe dominada en las condiciones de extrema dureza del Gulag (Foucault, 1977a, pp. 89-91). Afirmar la irreductible voluntad de ser diferente, incluso, en un espacio de máxima homogeneización, difiere de la autoculpabilización ideológica generalizada y del reforzamiento conservador operado hoy, en Francia, entre aquellos que

se agruparon doctrinariamente en la izquierda en el pasado. Sin embargo, la discrepancia crítica de Foucault respecto de todo autoritarismo ha sido extrapolada en el contemporáneo pensamiento anglosajón hacia una interpretación demasiado sociológica. Así Anthony Giddens ha vinculado, aun sin ocultar diferencias, ciertos aspectos de la filosofía contemporánea francesa con el neoconservadurismo de Gran Bretaña y Estados Unidos. Para Giddens, los nuevos filósofos son los desilusionados supervivientes de los acontecimientos de mayo del 68, que se deslizan de Marx a Nietzsche. Desde este punto de vista, existe una antítesis entre Marx (la radicalización de la propiedad) y Nietzsche (la radicalización del poder) que abre una puerta a los desilusionados. Se valoró el origen de la «nueva filosofía» como el resurgimiento ideológico de la derecha, coincidente con el desfallecimiento de las certidumbres de la izquierda y el avance del capitalismo en el mundo (Giddens, 1982, pp. 215-216; Dews, 1979, pp. 152-169). De forma equívoca, no se apreció que la recepción francesa de Nietzsche es anterior a estos acontecimientos sociales. Tampoco se apreció que la crítica del Gulag, emprendida por Foucault, es denuncia de una manifestación terrorífica de la racionalidad, en sentido amplio.

Dos aspectos resultan prioritarios en la valoración de la distancia del análisis genealógico respecto del marxismo: la diversa importancia concedida por uno y otro método a la ideología como factor de mantenimiento de las relaciones de producción, y, de otra parte, la diversa autonomía otorgada a la tecnología disciplinaria respecto de las relaciones de producción, por una y otra perspectiva de análisis. Foucault no obvia la importancia del nivel económico en la normalización de los individuos. La descripción de la estrategia a que respondió el encierro clásico o la narración de las transformaciones que sufrió la ética del trabajo, realizadas en *Historia de la locura en la*

época clásica (1961), se desarrollan en clave materialista. El proceso de territorialización sufrido por sectores de la población, caracterizados por su nomadismo, en beneficio de las necesidades de mano de obra en determinados núcleos de población; el trasfondo de reducción de los costes del sistema punitivo que subyace en el predominio de las distintas tecnologías de poder, son procesos que inducen a pensar en la metodología historiográfica de Foucault como la propia de una historia que no olvida las relaciones de producción, pero que, al negarse a darles un valor determinante, ha estudiado aspectos que hasta entonces habían sido valorados como superestructurales, de otra forma. En este sentido, rechaza que el sistema penal pueda analizarse simplemente como elemento constitutivo en las divisiones de la sociedad actual (Foucault, 1972). Las ciencias humanas, con la capacidad normativa que implican, surgen con el siglo XIX, a partir de un dispositivo que comparten con el derecho penal moderno. Al concebir el poder como realidad productiva y a la configuración del alma en relación con una matriz de poder, Foucault prolonga unos análisis que Marx y Nietzsche, de alguna manera, iniciaron. En los números doce y trece del Tratado segundo de *La genealogía de la moral*, el filósofo de Sils-María desentraña la inexistencia de una «finalidad» para la pena, saliendo al paso de cualquier ingenuidad idealista. La penalidad, para Nietzsche, posee un elemento relativamente duradero, el acto, el «drama», el procedimiento, y, por otro, un elemento fluctuante, el sentido, la finalidad. No cabe hablar de sentido, sino de conjunción de múltiples y variados sentidos, cuya coexistencia es del orden del combate y la imposición —pena como intimidación, como neutralización de la peligrosidad, pago al dañado, pero también pena como aislamiento, inspiración de temor o compensación... Michel Foucault, en cierta forma, prolonga esta crítica del

finalismo en la interpretación del poder, pues de sus escritos se desprende cómo la dinámica del poder es ciega. Las discrepancias de Foucault con las disposiciones teóricas del marxismo residen en su negativa a aceptar cualquier «determinación» o «autonomía relativa». Las tecnologías de poder disciplinario no guardan una disposición de reflejo respecto de la estructura económica (Ewald, 1975, pp. 1256-1257).

El otro aspecto que le distancia del marxismo es la noción de «ideología» y su operatividad dentro del discurso teórico. Foucault descarta la distinción entre ciencia, teoría e ideología, aceptada en el análisis althusseriano. Tal perspectiva encierra una suerte de naturalismo en cuanto crítica a la ideología por ser un conocimiento mediado e interesado y reserva a la teoría y a la ciencia, como manifestaciones del conocimiento objetivo, las cualidades de un conocimiento no pervertido, natural (Foucault, 1977b, pp. 20-21). La ideología expresa la negación de una verdad ausente, oculta tras errores, ilusiones o representaciones-pantalla y también manifiesta la relación del pensamiento de los individuos con el lugar que ocupan en el sistema de relaciones de producción. A través de los análisis basados en el concepto de «ideología», se plantea una «economía de la no-verdad», rechazada por Foucault en beneficio de una «política de la verdad» (Foucault, 1977d, p. 105). La perspectiva de Foucault acerca del conocimiento es más nietzscheana que marxista. Su materialismo le conduce a no aceptar la posibilidad de un conocimiento objetivo y desinteresado. No cabe otro conocimiento objetivo que aquel que históricamente se objetiva, a partir de prácticas sociales en pugna. La genealogía del poder analiza, históricamente, el «régimen discursivo» en el que se produce la «verdad». Para Foucault, la «verdad» es de este mundo. Ni se reprime ni se incauta, se produce. La «verdad» es una producción so-

cial. Todas las estrategias de poder incluyen la operatividad de determinados «saberes», cuya mecánica no responde a la negación de potencialidad alguna, sino a un mecanismo complejo, positivo, por el que el «saber», la «verdad», se incita.

Desenmascarar la supuesta verdad de las ciencias humanas, devolverlas a su origen político, subrayar los mecanismos que atienden a su producción y establecer el estatuto material de los rituales a través de los cuales ciertos saberes dominantes— el discurso psiquiátrico, médico, carcelar, pedagógico...— se imponen a determinados saberes sometidos, son algunas de las tareas críticas que aparecen en los escritos de Foucault, bajo la perspectiva de una «historia política de la verdad». Recae en el régimen de producción de la verdad tomando en consideración la red institucional en el que discurre el «saber» producido en la cárcel, el psiquiátrico, el asilo, la clínica o el propio procedimiento penal. Cada uno de estos mecanismos institucionales configuran un «dispositivo» de producción cuya economía asegura un diferente acceso de los individuos al saber y la verdad. El dispositivo moderno de producción de la verdad regula la «experiencia» que se materializa en el conjunto del tejido social, pero los individuos mantienen una posición desigual —jerarquizada— en el circuito de información encarnado en cada institución. Este «régimen» de producción de la verdad es ciego, no es reconducible a «sentido» alguno: ni a la actividad de un sujeto constituyente, ni a la dialéctica, ni a las leyes de las estructuras lingüísticas. Para Foucault, sólo cabe el entendimiento de la producción de la verdad a través de un modelo conflictual que ponga de manifiesto cómo la «verdad» es el resultado de un combate cuyo eje fundamental son las relaciones de poder, de cuyos efectos no hay individuo o singularidad que escape.

Sin embargo, Foucault ha evitado que aquellos presupuestos desembocasen en la pasividad política y ha ofrecido una concepción distinta de la relación entre teoría y práctica, en la cual la acción política es fragmentaria y permanece alejada de cualquier concepción universal: una «morale de l'inconfort» cuya materialización dependía del análisis e interrupción del circuito de producción de verdad y saber, encarnado en las instituciones modernas (Foucault, 1979a, p. 83). A la visión clásica del «intelectual universal» del XIX y principios del XX, representante y conciencia universal, sujeto libre y paladín de los derechos y libertades públicas, Michel Foucault opone la eficacia actual del «intelectual específico» que aparece a partir de la Segunda Guerra Mundial. Éste ya no está personalizado en el sabio, el jurista notable o el escritor del XIX, sino en el prioritario papel adquirido por el científico tras la revolución contemporánea de las estructuras técnico-científicas. Pese a los obstáculos obvios con que cuenta su intervención política —limitarse a luchas de coyuntura sin perspectiva global, comportar acciones minoritarias o ser susceptible de caer en su manipulación exterior—, se han producido, según Foucault, considerables acciones o luchas locales en la psiquiatría, la vivienda, el hospital, el asilo, el laboratorio, la Universidad y las relaciones familiares o sexuales, promovidas por individuos, trabajadores sociales generales, a partir de su específica situación institucional y no por cualidad universal alguna. En estas luchas institucionales, el objeto de discusión o elemento político no son los derechos, sino las condiciones sociales de resistencia, vida o muerte (Foucault, 1977b, pp. 227-235). La desigual posición de los individuos en el circuito de información, propio del régimen de producción de la verdad, no conduce a ningún género de *representación*, en la acción política. Entre trabajadores e intelectuales no cabe representación, sino

transmisión de saber: los obreros saben cómo dirigir sus acciones —señala Foucault—, no necesitan de los intelectuales para organizar una conciencia obrera; en cambio, los intelectuales sí pueden hacer discurrir esta conciencia en un sistema de información al que los trabajadores no tienen acceso (Foucault, 1973, p. 2).

En la formulación de Foucault, una intervención crítica en el dispositivo de poder viene regida por una «morale antiestratégique»: una especie de coraje político dispuesto a fortalecer cualquier levantamiento de una singularidad ante los desmanes del poder y la historia (Foucault, 1979b, pp. 1-2). No existe disociación alguna entre los múltiples debates públicos e intervenciones políticas impulsados por Foucault y el tipo de reflexión que desarrolla en torno a lo que concebía como «l'histoire du présent». Cada una de estas intervenciones públicas o acciones políticas locales denuncian el régimen dominante de producción de la verdad, las relaciones del saber y la verdad con el cuerpo, o la irremisibilidad de algunas de las evidencias que nos inculca la historia —ya sea la locura, la enfermedad, la sexualidad o la subjetividad—. Romper el carácter evidente —naturalizado— de estas nociones que constituyen el margen de nuestra experiencia y de nuestro propio pensamiento, hasta problematizarlas y resaltar su transitoriedad o caducidad, abre otro campo de posibilidades y nuevas formas de subjetividad a los individuos. En este sentido puede hablarse de un pensamiento extremo (o extremado) en la reflexión ontológica de Michel Foucault. Pensar las condiciones históricas de la existencia moderna, dirigir el pensamiento a pensar de otra forma y reflexionar su propia historia en otro sentido, ha sido la constante fundamental de los análisis de Michel Foucault (Miklenisch, 1986, pp. 816-818). «Travailler —señalaba a propósito de *El uso de los placeres* (1984)— c'est entreprendre de penser autre chose

que ce qu'on pensait avant». Su «historia del presente» es una continua reproblematización crítica de nuestras convicciones, evidencias y verdades para resaltar su procedencia vergonzosa y secular. Mediante continuos desplazamientos metodológicos y modificaciones de perspectiva que se han visto reflejados en sus locales análisis, Michel Foucault ha desvelado las raíces de nuestra identidad y la procedencia de nuestra voluntad moral, política y de saber, sin reducirla a un «origen» o «verdad originaria» oculta, y a la cual respondiese nuestra naturaleza, nuestro inconsciente o nuestro cuerpo. Más allá de cualquier naturalismo, nuestras evidencias son transitorias, pasajeras y la última palabra de la acción no la posee la historia (Ewald, 1977, p. 23). Esta problematización ontológica del comportamiento no encaja en una determinada toma de partido, sino en un tipo de compromiso político que, para Foucault, constituía una «vida filosófica». En una de sus últimas afirmaciones, Michel Foucault se refería a la moral del intelectual de la forma siguiente:

> ¿En qué puede consistir la ética de un intelectual —reivindico este término de intelectual que en el momento actual parece dar náuseas a algunos— sino en esto: en volverse capaz de desprenderse permanentemente de sí mismo (lo que es contrario a una actitud de conversión)? (...) Ser a la vez un universitario y un intelectual es intentar poner en juego un tipo de saber y de análisis enseñado y recibido en la Universidad de forma que modifique no solamente el pensamiento de los otros, sino también el de uno mismo. Este trabajo de modificación del propio pensamiento y del de los otros me parece la razón de ser de los intelectuales (Foucault, 1984a, p. 22).

Frente a la línea cálida y humanista del existencialismo —encarnada fundamentalmente en Jean-Paul Sartre—, en el pensamiento expresado por Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) se había observado, incluso, el trabajo de un tecnócrata que suministra un método a la ideología de Giscard. Pero, para Foucault, mayo del 68

supuso una quiebra en la hasta entonces incuestionada función de perpetuación de las elites sociales, que había cumplido la Universidad francesa, y un cambio de rumbo en los análisis de la joven izquierda filosófica en Francia.

Mayo del 68 le consolida a Foucault en una línea de trabajo ya emprendida desde la escritura de *Historia de la locura en la época clásica.* De forma singular, si no se piensa en la impronta intelectual que le dejarían Canguilhem, Blanchot, Bataille, Hyppolite o Althusser, Foucault ya había optado por la problematización de nociones como «enfermedad mental» o «enfermedad» y había afrontado la relación entre la filosofía y las ciencias humanas mucho antes de que el generalizado acopio de Nietzsche se propusiese como recambio de la crisis del marxismo. Entre la aparición en la escena política de *Historia de la locura* (1961) y la escritura de *Vigilar y castigar* (1975), Foucault conoce y vive el impacto de otro concepto de la actividad política. A las oportunidades de intervención política que le ofrece la publicación de *Historia de la locura,* Foucault responde con una reticencia que contrasta con la actividad política múltiple que anticipa la escritura de *Vigilar y castigar.* Mayo del 68 ha instrumentalizado lo que pretendía ser una «arqueología del silencio de la locura» acercándolo al pensamiento crítico y a la psiquiatría alternativa. A pesar de su apoyo al movimiento de crítica de la psiquiatría positiva, su implicación será mucho menor que la desarrollada en la denuncia del sistema carcelario, a partir de su fundación del GIP (Groupe d'Information sur les Prisons) en febrero de 1971 y hasta su desaparición en 1973. La razón de esta desigual actividad consiste en que mientras la contestación articulada en torno al GIP se centra en una denuncia del sistema carcelario sin apenas mediaciones discursivas, y con reivindicaciones precisas, la antipsiquiatría francesa supone

un conglomerado de propuestas irreconciliables e ingenuas (Castel, 1986, pp. 41-51). La creación del GIP es un episodio bisagra con el postmayo francés. Con el GIP se materializa una aproximación real con las instituciones como zonas candentes o extremas del sistema social. Con posterioridad al mayo francés, alrededor de cien militantes políticos, agrupados en torno a «Izquierda Proletaria», haciendo valer los derechos de los presos políticos, comprenden la profunda coincidencia que les unía a los presos comunes, ya que el sistema de supresión de la delincuencia era, para Foucault, el mismo que padecían en su moral, su concepción de la propiedad y sistema de valores tradicionales compartidos (Foucault, 1974, pp. 159-160). El interés de la actividad política desarrollada en el GIP, para Foucault, residía sin duda en la crítica de la representación y del reformismo políticos. La intención política de Foucault al promover el GIP era romper con la militancia tradicional para posibilitar la proliferación de la palabra de los propios reclusos. La experiencia del GIP quedaba recogida en un texto tan declarativo como éste:

> El GIP no se propone hablar por los detenidos de las diferentes prisiones. Se propone dejarles hablar por el contrario, darles la posibilidad de hablar y decir qué pasa en las prisiones. La finalidad del GIP no es reformista, no soñamos con una prisión ideal: deseamos que los prisioneros puedan decir qué es intolerable en la represión penal. Debemos difundir lo más rápidamente posible y lo más extensamente posible estas revelaciones hechas por los mismos prisioneros; único medio para unificar en una misma lucha el interior y el exterior de la prisión.

La experiencia de contestación carcelaria desarrollada por el GIP sería efímera, pero algunas de sus aportaciones fueron recogidas en los sucesivos escritos e intervenciones públicas de Foucault. En primer lugar, el GIP modifica la estrategia política leninista al rechazar como

poco operativa la táctica leninista de la unidad de las resistencias populares —de los soldados a los prisioneros— frente a la organización capitalista del trabajo. Observa más bien cuáles son las técnicas de poder y disciplina que producen la delincuencia como función social. Además hace valer los derechos políticos de los reclusos en una institución caracterizada por su suspensión. En segundo lugar, rechaza la tesis anarquista que propugna la delincuencia como acto político. Muy al contrario, centra su debate político en el aparato judicial, subrayando el papel de la prisión como instrumento privilegiado de una justicia desigual, inserta en una estructura de poder donde los controles sociales son selectivos. En tercer lugar, en la producción penal de la delincuencia se revela un circuito de funcionamiento del poder —aparato policial-justicia-prisión— caracterizado por su ejercicio rentable (Donzelot, 1986, pp. 58,59). Foucault ha superado el concepto funcional de la exclusión —frecuente en la sociología clásica, en el que el funcionamiento de la sociedad como totalidad explica la exclusión— para adoptar una concepción de la cárcel como «maquinaria productiva». La prisión es la expresión más manifiesta de su concepto del poder: la prisión no cumple una función estrictamente negativa, sino una función compleja de eliminación circular (mediante exclusión-liberación-exclusión-liberación), que asegura un papel positivo en el proceso económico, el poder político y el estado de la lucha de clases en la sociedad capitalista (Foucault, 1974, p. 161). En la elaboración de una «genealogía del poder», la prisión como mecánica institucional, en lo sucesivo, le ofrece a Foucault un modelo privilegiado de cómo opera el poder en la sociedad moderna, por ser una materialización perfecta de las tecnologías de poder disciplinario.

2. LA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE: LA POLÍTICA COMO EXPERIENCIA DE LOS LÍMITES

La reflexión sobre la política seguida por Foucault posee una trayectoria compleja. En un primer momento desarrolla una metodología llamada «arqueología», fundamentalmente desenvuelta en torno a un presupuesto: la «autonomía del discurso». En este espacio temporal (1961-1969), Foucault muestra una marcada preocupación epistemológica, desarrollada a partir de sus análisis acerca del «saber» y del lenguaje. Más tarde, proseguirá una indagación «genealógica», en la que el «poder» y la «subjetividad» son los núcleos prioritarios de estudio (1972-1984). El interés epistemológico de sus escritos arqueológicos nunca permanece ajeno a la política. La escritura de dos de sus primeros libros —*Historia de la locura en la época clásica* y *Las palabras y las cosas*— ya establece los fundamentos de su filosofía política. Foucault pretende realizar una *ontología del presente* que ponga de manifiesto cómo *nuestra* experiencia, nuestra propia constitución como sujetos, proviene de un acto de fuerza que se materializa en una doble operación de integración y exclusión. En torno a tres elementos fundamentales, «saber», «poder» y «subjetividad», se constituye la razón y se excluye la locura, se configura la salud y se objetiva la enfermedad o se normaliza a la población y se regula la delincuencia. Nuestras grandes evidencias y verdades, nuestra propia voluntad moral, política y de saber, provienen de este acto constitutivo, una violentación profunda, que es histórica. Desde esta óptica, es a partir del saber propio de las ciencias humanas y del complejo institucional o matriz de poder, en el que éstas surgen a comienzos del siglo XIX —psiquiátrico, asilo, cárcel, escuela, ejército, taller, etc.—, como se forma la experien-

cia propia de la modernidad. Esta perspectiva le condujo a Foucault, ya desde *Las palabras y las cosas* y los escritos sobre literatura y lenguaje, pero, quizá, con una intensidad mayor en «What is Enlightenment?» (1984), a concebir el pensamiento como un acto peligroso de aproximación a aquello que nuestra experiencia rechaza, la alteridad. Para Foucault el pensamiento no requiere de moral alguna, ya que implica un acto tendente al sojuzgamiento o a la liberación. El pensamiento para el filósofo francés es experiencia de los límites, un acto extremo a punto de rebasar nuestra experiencia, que pretende acercarnos a otros mundos donde se pueda *ser plenamente*, donde quepa concebir la vida como posibilidad de transformación infinita.

Además, Foucault pertenece a una generación de pensadores muy conscientes de que la filosofía no goza de un estatuto neutral. Existe una estrecha relación entre filosofía y política, porque las relaciones de dominación atraviesan el conjunto del tejido social y se constituyen en dato previo a la reflexión. Esta ineludible presencia de la política recorre su pensamiento. En definitiva, el elemento irreductible de sus análisis son las fuerzas, cuya encarnación histórica en manifestaciones de poder es diversa. «El principio general de Foucault es: toda forma es una composición de relaciones de fuerzas» —señala Deleuze (Deleuze, 1986, p. 131). Este énfasis en la función constituyente de las fuerzas en la producción de las formas, de la realidad, es profundamente nietzscheano. En líneas generales, sus análisis, sirviéndose de una perspectiva histórica, ahondan en la configuración de nuestra experiencia, la experiencia del «hombre moderno» —del «sujeto», en sus últimos escritos—, para apuntar a su superación. A partir de la poderosa presencia de Nietzsche, Foucault rebasa toda suerte de idealización o naturalismo, ya que de sus escritos puede desprenderse el recha-

zo de cualquier dato previo a la historia y al trabajo del resentimiento y la cultura, en la producción de la realidad y del mundo objetivo. Por supuesto que en los análisis de Foucault esta problemática adquiere un rasgo más positivo que el propiamente nietzscheano, pero éste es, después de todo, el motor decisivo que acompañó a su formación kantiana y heideggeriana. «Nietzsche, La Genealogie, l'Histoire» (1971) señala la matriz genealógica de su ontología. En este sentido, Foucault subraya la existencia de tres dominios genealógicos. En primer lugar, una ontología de nuestra constitución como sujetos de conocimiento, que toma en consideración la relación que establecemos con la verdad (método arqueológico). Seguidamente, una ontología histórica de nuestra constitución como sujetos dominados a partir de nuestras relaciones con un campo de poder (genealogía del poder). Finalmente, una ontología histórica de nuestra constitución como sujetos éticos, según las relaciones que establecemos con diversas prescripciones morales (genealogía del sujeto de deseo) (Foucault, 1983b, pp. 237, 238).

Existen dos perspectivas en la genealogía de Foucault. Desde el comienzo de los setenta —cuando irrumpe la problemática del poder— hasta la publicación de *Vigilar y castigar* (1975), Michel Foucault analiza la incidencia de la disciplina. Estudia el encauzamiento efectuado por micro-prácticas sobre sujetos, cuerpos, comportamientos, gestos y pensamientos. Más tarde, tras los cursos de 1976 y 1978 en el Collège de France, Foucault reconsidera la dominación política del Estado sobre la población y la regulación de las sociedades. Este es el momento en que introduce la problemática del «gobierno» y toma en consideración el peso político de las macroestructuras en el gobierno político. De una física del campo de fuerzas que somete las plenas capacidades del cuerpo se pasa al análisis genealógico del gobierno político de las poblacio-

nes. La inicial micropolítica se dirigió así a otros dominios de poder (Pasquino, 1986, pp. 17-19; Varela, Alvarez-Uría, 1985, pp. 16 y ss.; Guattari, 1986, pp. 193 y 197). Foucault pone en relación al liberalismo con el gobierno racionalizado del poder. El liberalismo es una práctica, principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno. Foucault pretende estudiar el «liberalismo» en cuanto «razón gubernamental», es decir, como un tipo de racionalidad, entre otros, dirigido a regular la conducta de los hombres. Al liberalismo le corresponde un desentendimiento del intervencionismo. De aquí que, para Foucault, el liberalismo surja como perspectiva política opuesta a la «razón de Estado»: el liberalismo, a diferencia de la «razón estatal», no supone una optimización del persistente intervencionismo, sino que mantiene una crítica jurídica y económica de la anterior gubernamentalidad (Foucault, 1979d, pp. 367, 368).

Mientras el sistema disciplinario se dirige a la rentabilización política de los movimientos corporales, el «gobierno» posee como objetivo político la regulación de la población. En opinión de Foucault, para las sociedades griega y romana era inconcebible la noción de «gobierno de los hombres». Aunque se hace alguna alusión a esta noción en *La Política* de Aristóteles, es en la sociedad hebraica donde adquiere su máxima amplitud, pasando, después, al mundo cristiano occidental. Para Foucault, esta actividad fue originariamente concebida como *poder pastoral:* seguimiento de toda la vida de los hombres, a través de sus acciones y sus procesos grupales. Durante los siglos XV y XVI, el poder pastoral entra en crisis y se metamorfosea en gobierno de los niños, la familia, un dominio o un principado. Es a partir del siglo XVII cuando el poder pastoral recibe diferentes cuantificaciones de intervención entre la «razón de Estado» y el «liberalismo» (Foucault, 1978b, pp. 445-449).

Tras dar cuenta del proceso de disciplinamiento del mundo moderno —ultimado en la *Voluntad de saber. Historia de la sexualidad, I* (1976)—, Foucault abandona una perspectiva de análisis sobre la que pensaba se acumularon ciertos inconvenientes. Estaba emprendiendo los análisis del «gobierno». En aquella ocasión subrayaba el carácter irreductible del poder a cualquier otra de las tradicionales categorías del análisis político, así como su no superación por el nivel económico (marxismo) o por la concepción contractual del poder (teoría jurídico-política liberal). Al desprenderse de ambas perspectivas de análisis, predominantes en la filosofía política, Foucault abre un campo inédito de análisis. En relación con el análisis marxista, señala así sus tradicionales carencias:

> (...) entre el análisis del poder en el estado burgués y la tesis de su desaparición futura, se resienten de una carencia el análisis, la crítica, la demolición, la inversión de los mecanismos de poder. El socialismo, los socialismos no tienen necesidad de otra carta de las libertades o de una nueva declaración de los derechos: fácil, pero inútil. Si quieren merecer ser queridos y no decepcionar más, si quieren ser deseados, tienen que responder a la cuestión del poder y de su ejercicio. Tienen que inventar un ejercicio del poder que no dé miedo. Esta sería la novedad (Foucault, 1978c, p. 66).

La principal pretensión del análisis de Foucault ha sido desligarse de una concepción jurídica del poder. Entre las diversas funciones que cumplió la teoría de la «soberanía» en la legitimación del poder político, Michel Foucault destaca fundamentalmente su operatividad en la sociedad moderna. En algún sentido, ahora como en otros tiempos, el derecho, para Foucault, tiene por tarea la producción de aquellas «ficciones» que requiere el poder para operar efectivamente. En los siglos XVIII y XIX, la permanencia de la teoría de la soberanía jugó un doble papel: de una parte, sirvió como ideología frente a las

monarquías absolutas del pasado; de otra parte, la codificación del siglo XIX, fundamentada en la noción de soberanía, sirvió —en opinión de Foucault— de cobertura a la formación de las disciplinas, al ocultar, bajo las garantías de las libertades públicas, un estado de dominación y desigualdad atribuible a los mecanismos disciplinarios (Foucault, 1976d, p. 191). De esta forma, en la sociedad moderna, una mecánica de poder, fundamentada en el pacto social y la soberanía popular, encubre un ejercicio sutil del poder basado en la cohesión social y la inscripción disciplinaria en el cuerpo de los individuos, a través del trabajo, el empleo del tiempo, la cuadriculación total del espacio social y la vigilancia incesante. De acuerdo con la perspectiva genealógica, tras el período histórico de la gran administración monárquica se requirió de un poder menos patente y más universal, que redistribuyese su absoluto ejercicio en el cuerpo social. Michel Foucault señala así cómo, a finales del siglo XVII, en el umbral de nuestra modernidad, la organización política se desdobla en el funcionamiento jurídico formal de nuestras instituciones y la dominación disciplinaria efectiva en la que se desenvuelve, desde entonces, el orden burgués.

Para superar el planteamiento del poder en términos jurídicos —basado en la noción de «soberanía»— y aportar un análisis que considere la dominación ejercida por las relaciones de poder, Foucault sugiere cinco precauciones de método. En primer lugar, no analizar el poder como un eje central del que irradiaran diversos efectos de poder, costantes, regulados y legitimados, sino analizar, más bien, al poder en su capilaridad, en sus localizaciones externas, regionales, donde trasciende las reglas del derecho. Foucault observa, en este sentido, cómo la concepción jurídica del poder priorizó, tradicionalmente, una visión jerarquizada y centralizada del poder sin aten-

der a que éste es el efecto más superficial del poder y es, siempre, producto de sus localizaciones más capilares y de base. En opinión de Foucault, el esquema jurídico de análisis no significa sino un ocultamiento de la operatividad efectiva del poder: su capilaridad se oculta tras la ficción de un análisis político formulado en términos de obligación. Dejando a un lado esta utilidad ideológica, para Foucault, el derecho, en la actualidad, ya no es el instrumento que materializa el orden social (Foucault, 1976d, pp. 182-188; 1977c, pp. 177-178; 1978a, p. 14; 1979c, pp. 211-216). En segundo lugar, no preguntarse por la intención del poder sino analizarlo en la materialidad propia de sus prácticas reales y efectivas (Foucault, 1976d, p. 183). En tercer lugar, no analizar el poder en términos de apropiación y de sujeto. Establecer, más bien, una visión circular del poder que haga de su detentación una situación provisional. El poder no es propiedad de los individuos sino el elemento irreductible que atraviesa sus cuerpos. El individuo es, a la vez que albergue momentáneo del poder, su propio efecto (Foucault, 1976d, p. 184). En cuarto lugar, Foucault sugiere hacer un estudio ascendente del poder, no descendente. Con frecuencia, partiendo de la dominación global se explica la expansión del poder en micropoderes, pero la visión más operativa tenderá a justificar cómo a la dinámica de estos poderes locales, capilares, puede añadirse fenómenos globales e intereses económicos. De lo contrario, la irrupción de los mecanismos de poder en la historia se tiende a explicar en torno a un mismo centro: el paulatino auge de la clase burguesa, y el necesario encauzamiento de todas las fuerzas en beneficio de la mayor productividad. Explicación que, según Foucault, no daría cuenta de cómo en determinado momento, esta microfísica del poder —vigilancia y exclusión de la plebe, medicalización de la sexualidad, de la locura, de la delincuen-

cia— coincidió con los intereses de la burguesía (Foucault, 1976d, p. 185). En quinto lugar, Foucault propone considerar que el poder, cuando recorre los poros de la microfísica, no se acompaña de producciones ideológicas, sino de procedimentos de producción y catalogación del «saber». El poder no recurre a la ideología propia del poder monárquico, a la ideología de la educación, sino a instrumentos de poder-saber, tales como técnicas de registro, procedimientos de indagación, o aparatos de verificación (Foucault, 1976d, p. 188).

Foucault replantea así el papel del derecho como instrumento de organización del sistema social. En *Vigilar y castigar*, Michel Foucault rompe con una concepción reduccionista del poder que prioriza el efecto represivo del poder y resulta inoperante para dar cuenta de sus efectos más complejos. *Vigilar y castigar* replantea la relación entre el poder y el derecho. La concepción jurídica del poder subraya la obligatoriedad de la ley, pero, en opinión de Foucault, ésta no regula la organización social. En la vinculatoriedad de las normas jurídicas sólo se da el resultado más minúsculo del gobierno político. La estrategia del poder es más insidiosa que la puramente jurídica: atraviesa el cuerpo social y lo produce, no tanto a través de la ley como de las disciplinas, no tanto a través de la prohibición como de la incitación, la seducción y la producción de saber. En este sentido, *Vigilar y castigar* analiza la materialización histórica de la relación poder-saber desde comienzos del siglo XIX. *Vigilar y castigar* no se limita al estudio de los efectos represivos de la mecánica punitiva, sino que estudia toda una serie de efectos positivos que difieren de la sanción. Observa en el castigo una función social compleja. Los métodos punitivos no son el efecto material de las reglas de derecho o de las estructuras sociales sino técnicas más complejas de poder. La citada obra analiza el castigo como táctica política. Los mé-

todos punitivos modernos dieron paso, a partir de la misma práctica judicial, a un saber «científico» —el propio de las ciencias humanas— que desarrolla un dominio normativo paralelo al del derecho penal moderno (Foucault, 1975, p. 28). A esta estrecha relación entre el dispositivo científico-político de las ciencias humanas, como moldeadoras del alma de los individuos, y el derecho penal se refiere, en gran medida, *Vigilar y castigar*.

Dentro de la concepción represiva del poder, Michel Foucault comprende tanto a la concepción jurídico-liberal como a la teoría marxista. Una y otra coinciden en el economicismo en la teoría del poder. En uno y otro caso, la actuación del poder se supone que tiende a la represión de aquellas conductas que menos colaboran con la función económica. Para la concepción jurídico-liberal del siglo XVIII, la finalidad de los mecanismos de poder era garantizar el funcionamiento del modelo económico formal y asegurar, en este sentido, la circulación de bienes en el mercado. Para la concepción marxista, la estrategia del poder consiste en la perpetuación de la explotación económica y el dominio de clase (Foucault, 1976c, p. 173). Ambas teorías políticas participan así de una visión privatista del poder. En un caso, el poder es como un bien o derecho, del que se es poseedor y con el que cabe realizar transacciones, a través de un contrato político que asegura un disfrute igualitario. En el otro, el poder es un bien escaso y desigualmente repartido que cabe detentar, ejercer o expropiar. Michel Foucault subraya la existencia de tres obstáculos para analizar las relaciones de poder en la sociedad moderna: la reducción del poder al marco de las instituciones representativas; la supeditación de la política a lo económico; y la asimilación del poder a los aparatos de Estado (Foucault, 1977d, p. 105). Reduccionismos en los que incurren Althusser o Poulantzas, y a los que escapan otros autores

marxistas como Claus Offe. En relación con el concepto de representación, para Foucault la política, en su sentido clásico, es el resultado de la reconducción imposible de un campo de fuerzas irreductible a una determinada dirección. Pues el poder es una relación en vez de un sentido. La política no se fundamenta ni en individualidades, ni en clases, ni en estrategias económicas: es más bien una estrategia global, recorrida por la omnipresencia de relaciones de fuerza que no responden a fundamento alguno. Un correcto análisis del cuerpo político no ha de organizarlo en torno a un centro (Foucault, 1977e, p. 5). De otra parte, los análisis arqueológicos y genealógicos no comparten el paradigma económico del marxismo. A veces concede mayor juego regulativo al lenguaje, a las prácticas discursivas, los enunciados o los signos. Y sólo rara vez relaciona los procesos sociales fundamentales con factores económicos. Toda la genealogía del «examen» como modelo de control social moderno que convierte al hombre moderno en objeto privilegiado de estudio es trazada sin relación con el modo de producción capitalista. *Vigilar y castigar* convierte al derecho penal no en mero aparato supraestructural sino en modelo de dominación política moderno. En último lugar, la crítica de la asimilación del poder a los aparatos de Estado discrepa fundamentalmente con las tesis de Althusser. El autor de *Lire le Capital* (1967) amplió el concepto restrictivo de Estado que había manejado la tradición marxista. Pero este concepto amplio de Estado es insatisfactorio para la genealogía del poder de Foucault. En el análisis de Althusser, la función de la superestructura estatal sólo se comprende como reproductora de las relaciones de producción. Althusser hace expreso reconocimiento del doble carácter reconocido por la tradición marxista a los Aparatos de Estado: Aparatos Represivos (Ejército y Policía, operan fundamentalmente

mediante la fuerza) e Ideológicos de Estado (Escuela, Familia, Información, Iglesia, intervienen mediante la ideología dominante) (Althusser, 1970). En este modelo encuentra Foucault el esquema estatalista que critica al marxismo y cada uno de los obstáculos que pretende sortear el análisis genealógico del poder: el economicismo, el esquema privatista de poder, la reducción represiva y la comprensión jurídica de la política. Althusser representa para Foucault un maestro y un paradigma negativo a partir del cual piensa su analítica del poder.

En su último libro, *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme* (1978), Poulantzas realiza un interesante esfuerzo integrador de las tesis genealógicas en el marxismo, pero su análisis redunda en el estatismo y economicismo que Foucault desecha para el análisis político. Poulantzas vincula las disciplinas de normalización con la división social del trabajo y el diverso aprovechamiento de la mano de obra. Entre el descentramiento político de la genealogía y la localización de la política en el Estado, Poulantzas desarrolla un análisis más sutil que el propuesto por Althusser. Para Poulantzas, Althusser sólo puede dar cuenta de la actuación del Estado basada en la represión y la ideología para asegurar la función reproductora de las relaciones de producción. Poulantzas realiza una lectura integradora de las tesis de la genealogía del poder. Para Poulantzas, las tesis de Foucault no sólo son compatibles con el marxismo, sino que solamente pueden ser comprendidas a partir de él, a condición de, en primer lugar, reconocer el papel fundante del factor económico en el poder moderno, y, en segundo lugar, reconocer la relación del Estado con las relaciones de producción y la división social del trabajo. La paradigmática lectura de Poulantzas discrepa de los presupuestos teóricos de Foucault en tres aspectos. En primer lugar, en la errónea desestimación que Foucault hace de la ley como «código

de la violencia pública organizada». En segundo lugar, para Poulantzas, en la genealogía del poder no se reconoce la transversalidad de la lucha de clases en la dinámica política de los Estados. En tercer lugar, Poulantzas valora que la no remisión de las relaciones de poder a la lucha de clases le conduce a Foucault a la absolutización del poder. Si el poder no responde a principio, finalidad o causalidad alguna, es omnipresente: las luchas populares y los saberes sometidos no serían sino un polo absorbido, de principio a fin, por su contrario. Las luchas sociales —sin el vértice de la lucha de clases— sólo son el reverso necesario para los deslizamientos del poder (Poulantzas, 1978). Despojado de su determinación de clase, la genealogía concibe al poder como una «sustancia metafísica» apta para todos los usos (Lecourt, 1978, p. 80).

3. De la soberanía política al discurso de la guerra: las fuerzas como elemento irreductible de la política

En el modelo jurídico, basado en la soberanía, Foucault situaba la explicación de la génesis ideal del Estado (soberanía de la ley como encarnación del poder, y propuesta de entender al individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes primitivos). Atribuía al análisis legal un considerable idealismo que no comparte en sus escritos. Foucault suscribe un modelo relacional de poder, donde la ley no es su manifestación principal, y el sujeto es una fabricación de sus relaciones de sujeción. Sustituye el discurso filosófico-jurídico por un análisis histórico-político que observa en la guerra el elemento irreductible de la política y convierte todo saber crítico en un arma de ataque (Foucault, 1976b, pp. 361, 364).

En *Vigilar y castigar*, ya considera la pertinencia del modelo de la guerra para analizar la política: «Es posible que la guerra como estrategia sea la continuación de la política» (Foucault, 1975, p. 180). A esta consideración teórica le acompañan detenidos análisis historiográficos en los que la disciplina militar juega como matriz de las prácticas de normalización (Foucault, 1975, pp. 164-166). El compromiso con la comprensión histórico-política del poder le conduce a asumir una serie de postulados metodológicos. En primer lugar, se trata de un discurso histórico que señala las relaciones entre la sociedad y la guerra, y hace de la guerra el fondo permanente de las instituciones de poder. En segundo lugar, el sujeto que habla en el discurso de la guerra no puede ocupar la posición del jurista o del filósofo sino la del guerrero. A través de la palabra interviene en un combate donde ha de situarse a un lado u otro de la batalla, hasta la victoria final. En tercer lugar, el discurso de la guerra no ve en cualquier verdad universal o derecho general más que ilusiones o trampas, pues sólo cabe utilizar la verdad como arma o derecho disimétrico de conquista o de dominación. En cuarto lugar, se trata de un discurso que invierte los valores tradicionales de la inteligibilidad, ya que no propone como principio de desciframiento los elementos más simples, elementales y claros, sino los aspectos más confusos, oscuros, violentos, pequeños y apasionados. En quinto lugar, el discurso de la guerra posee como campo de referencia el movimiento indefinido de la historia y no el enjuiciamiento de los acontecimientos (Foucault, 1976b, pp. 361-364).

El discurso de la guerra se opone tanto al economicismo como a la concepción represiva del poder, mantenidos por los filósofos del siglo XVIII y el marxismo en el análisis político. Del materialismo político de esta opción de análisis, Foucault desprende tres hipótesis metodoló-

gicas: 1. La paz civil, instaurada por el poder político en la sociedad, no supone la suspensión de la guerra. La guerra en la sociedad civil es permanente y el poder político asegura su silencioso desequilibrio, inscribiéndolo en los cuerpos, a través de las instituciones, las desigualdades económicas, el lenguaje... 2. Cuando se pretende realizar la historia de la paz y de sus instituciones, en realidad, no se hace sino la historia de esta guerra permanente, pues la «paz civil» no es sino un estado histórico dentro del dinamismo permanente de las relaciones de fuerza. 3. El fin de la política no vendrá sino de la mano de las propias armas políticas, de la decisión final de la última batalla que acabe con un estado de guerra permanente (Foucault, 1976c, pp. 175-177). Las implicaciones epistemológicas de este discurso comprenden una crítica de la «universalidad jurídico-filosófica» del racionalismo kantiano. Análogo al discurso sofista, el discurso de la guerra toma partido, pues supone que la verdad no es propia de un legislador ajeno a toda parte contendiente. La verdad se construye a partir de una relación de fuerza y de su mismo desarrollo. La confusión de la violencia, de las pasiones, de los odios, de las cóleras es principio de desciframiento de la sociedad: «Es deber del furor dar cuenta de la calma y del orden» (Foucault, 1992, pp. 62-63, 67). El criterio hermenéutico de la historia-política de Foucault consiste en desvelar bajo la racionalidad fundamental y permanente de la historia y del derecho —de su establecimiento pacífico de la justicia y de las instituciones— el pasado de las luchas y de las derrotas reales. Es a partir del siglo XVII, con el discurso de la «guerra de razas», cuando Foucault encuentra una contrahistoria que subraya la idea de la guerra como trama ininterrumpida de la historia, frente al relato continuista de los linajes, de una soberanía unitaria, legítima y fulgurante. El cuerpo social aparece dividido en razas y nacio-

nes, cuyas diferencias étnicas y de lengua, vigor y energía se saldan en el enfrentamiento. El discurso histórico-político del XVII, en torno a Henri de Boulainvilliers y la reacción nobiliaria, en Francia, pone de manifiesto la guerra como infraestructura del Estado. Tras este origen nobiliario y reaccionario, el discurso de la guerra tuvo diversas reapariciones toda vez que una fracción política tratara de disputarse su participación en el circuito de poder-saber en el Estado absoluto de la monarquía administrativa, ya se trate de la reacción nobiliaria o de los revolucionarios franceses. El interés de Foucault por Boulainvilliers reside en que el análisis político aquí no se detiene en los problemas de legitimidad y continuidad del derecho, tras la invasión de los francos del territorio romano, sino en el problema de las causas de la grandeza y decadencia de los romanos, proseguido por Montesquieu. Los nuevos conquistadores no se establecen en el respeto sino en el placer de la batalla y la dominación. El retrato del «bárbaro» se extiende aquí hasta Nietzsche como encarnación de una libertad basada en la fuerza y la incapacidad para servir (Foucault, 1992, pp. 73-163). La reivindicación del discurso bélico de Boulainvilliers le procura a Foucault un modelo que resalta la abstracción de toda explicación basada en el derecho natural, subraya la articulación de la sociedad en torno a las instituciones militares, e indica la volubilidad de toda correlación de fuerzas, oscilante entre la invasión y la sublevación. Boulainvillers define el carácter relacional del poder: ni potencia, ni propiedad, la historia del poder es la historia de sus fuerzas originarias y de sus relaciones de dominación. Al rechazar el modelo jurídico de la soberanía y prescindir del relato de los acontecimientos de la realeza, sienta las bases de un discurso histórico de los pueblos y las naciones. Pero, además, para Boulainvilliers y Foucault el discurso histórico es un discurso estratégi-

co. El primero quiere restituir a la aristocracia en la dirección de la educación política que ha perdido. La aristocracia precede a la burguesía en la instauración de una racionalidad política que la eleve de su decadencia y su desafío táctico será proseguido por ésta y por el proletariado. La estrategia de Boulainvilliers es la reivindicación de su predominio en el «saber del rey», frente al poder de las cancillerías y del fisco. La estrategia de Foucault desea una insurrección de los saberes sometidos que restituya el poder de aquellas experiencias sometidas a operaciones de selección, normalización, jerarquización y centralización por la Ilustración y las ciencias humanas (Foucault, 1992, pp. 123-195).

El origen del discurso de la guerra le conduce a Foucault a la reflexión sobre la «guerra de razas». Surgida durante el siglo XVIII, adopta, desde el siglo XIX, la forma de racismo de Estado. El poder interviene en la administración de la vida y se produce una estatalización de lo biológico. *La voluntad de saber* (1976) es el relato de los efectos de un modelo positivo de poder. Aquí subraya, una vez más, la regresión del control jurídico, ante el auge de un poder normalizador centrado en la administración de la vida. Tal poder, surgido con el siglo XIX, no se sustenta en la sustracción de la vida, la propiedad o la libertad, sino que se basa en la racionalización política de las fuerzas que se somete. El viejo «derecho de vida y muerte» perdura en manifestaciones como el riesgo de guerra atómica o la pena de muerte, pero la sociedad moderna se encuentra atravesada por un poder individualizante en extremo que controla los gestos y actitudes más privados. Esta metamorfosis del poder moderno como «poder sobre la vida» posee, para Foucault, una doble faz: disciplinaria, en la que se concibe el cuerpo como máquina, y biopolítica, en la que las poblaciones son reguladas biológicamente. La primera de ambas di-

recciones fue analizada en *Vigilar y castigar*, la segunda en *La voluntad de saber*. Hasta finales del siglo XVIII, la distribución del espacio social es binaria: la identidad social se define por exclusión de los tipos sociales alternos. Se trata de un ejercicio represivo del poder sin paliativos, donde la vida se encierra, ejecuta o perdona. A este funcionamiento del poder, presidido por la espada ejecutora —*derecho de vida y muerte*— y la custodia, Foucault le denomina *modelo de la lepra*. Con la racionalización del espacio social —*poder sobre la vida*—, propia de la sociedad moderna, en torno a la disposición de las atenciones sociales, se instituye la manifestación del *modelo de la peste*. El tratamiento del espacio social como espacio apestado provoca la prevención del contagio entre individuos o grupos y el tratamiento racional de las proximidades peligrosas: para lograrlo basta con la intensificación de la vigilancia, la pormenorización del registro y la cuadriculación del espacio donde el individuo es sometido a un ritmo calculado de trabajo. Esta intervención no se ejercita mediante la apropiación de los bienes de los individuos o la suspensión de sus derechos, sino a través del encauzamiento de sus impulsos, de acuerdo con una ecuación, cuyos denominadores son la docilidad política y la rentabilidad económica.

A partir del siglo XIX, aparece un fenómeno social nuevo, las poblaciones, al cual vienen asociadas nuevas necesidades económicas y sociales de las que se ocupa el gobierno político. Una estrategia de poder inusitada —«bio-poder»— se ocupa de aspectos sociales como la natalidad, longevidad, salud pública, vivienda y emigración. Irreductible al poder económico, la biopolítica de las poblaciones aseguró, no obstante, la racionalización económica del crecimiento del cuerpo social a las necesidades del capital. Un conjunto muy diverso de instituciones —la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medi-

cina individual o la administración de colectividades— confluyeron en la regulación de todas las variables económicas y sociales de la población a las necesidades y urgencias del capital. La vida se introduce en un campo de control del saber y de intervención del poder, posibilitando que, por primera vez en la historia, lo biológico se refleje en lo político, produciéndose un afianzamiento de la norma de comportamiento sobre la eficacia reguladora de la ley. En las luchas políticas modernas, el objeto de litigio es la «vida», no los derechos, pues, desde esta perspectiva, frente a un poder que la persigue sólo cabe afirmarla en toda su plenitud: la vida —principal objetivo del combate político— siempre escapa a las técnicas de dominación (Foucault, 1976a, pp. 181-191; 1992, pp. 247-262).

La reivindicación de la ejecución de la muerte en el seno de un poder normalizador, tendente a la optimización de las poblaciones, se ejerce a través del racismo. En primer lugar, con la distinción y jerarquización de las razas, se produce un desequilibrio biológico entre los grupos que componen la población. En segundo lugar, se establece una relación bélica que supone el exterminio del otro como condición de la propia existencia. En tercer lugar, la muerte no se ejerce sobre adversarios políticos, sino sobre los peligros que otra raza supone para la población. El racismo es condición de muerte —bajo la forma de genocidio, exposición o multiplicación del riesgo de muerte, expulsión o muerte política— en un Estado moderno caracterizado por la administración de la vida (Foucault, 1992, pp. 263-273). A través de la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, de la sexualidad infantil, del poder médico, Foucault ha subrayado la ceguera metodológica que supone concebir el poder como represivo, basándose en el contrato hobbesiano o contrato-opresión. Más allá de la concepción eco-

nomicista y represiva del poder, distingue dos tipos de hipótesis de análisis político: *Hipótesis Reich:* los mecanismos de poder son aquí concebidos bajo la óptica de la represión. Es la concepción de los filósofos del siglo XVIII, para quienes el poder es un derecho originario que se cede, a través del contrato, y constituye la soberanía. *Hipótesis Nietzsche:* la base de las relaciones de poder es, aquí, el enfrentamiento bélico de las fuerzas. El estado de pseudo-paz es valorado por esta hipótesis como una relación de fuerzas (Foucault, 1976c, pp. 175-177). Foucault adopta la segunda hipótesis de trabajo.

A partir de esta elección metodológica emprende la crítica del concepto de «soberanía», en cuanto pieza clave de la concepción jurídico liberal de la política. Esta opción de análisis no carece de lúcidas críticas en las que se subraya el sedante teórico que supone el análisis genealógico. Giacomo Marramao ha señalado la precariedad del diagrama foucaultiano si se le confronta con los actuales análisis políticos, ya se trate del reto del sofisticado neofuncionalismo o de los modelos jurídico-normativos formalizados, que no cesan de criticar el concepto de «soberanía» como «máscara totémica». Para el filósofo italiano, la obsesión genealógica por criticar la noción de «soberanía» no funciona sino como retroalimentación de la concepción jurídico-liberal de la política (Marramao, 1986, pp. 171-183). Anthony Giddens ha señalado aporía no menos llamativa en la genealogía de Foucault: no toma en consideración los logros políticos que supusieron las libertades burguesas para el movimiento obrero, como superación del despotismo, el absolutismo y el totalitarismo. Para Giddens, Foucault convierte el castigo, la disciplina y el poder en agentes de la historia y fundamento último de las cosas, incurriendo, así, en un reduccionismo similar al del análisis económico y jurídico (Giddens, 1982, pp. 226, 227).

En relación con el primer punto de desencuentro de la genealogía del poder con el marxismo —la no determinación del sistema punitivo por las relaciones de producción— la discusión ha oscilado entre el posible desconocimiento de la realidad del poder, en su irreductibilidad, y su absolutización. Mientras la genealogía del poder descentra y expande los núcleos de actuación del poder por todo el cuerpo social, el marxismo sitúa la referencia última del poder en el modo de producción. El inconveniente de posturas políticas tan diversas puede consistir bien en obviar ciertas manifestaciones del poder, bien en hacer una ontología del poder a la que no quepa resistir. Esta última posibilidad es la que Perry Anderson le atribuye, críticamente, a Foucault: hacer una ontología del poder conduce a imposibilitar prácticamente cualquier resistencia (Anderson, 1983, pp. 59, 60).

4. La propia vida como obra de arte

Esta diáspora crítica, desatada desde el marxismo, fue ciertamente desacertada. A un poder difuso que atraviesa el conjunto del cuerpo social, Foucault oponía múltiples focos de resistencia irreductibles a una estrategia común. En *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad (I)*, Foucault analiza las estrategias de resistencia en el conjunto de las relaciones de poder. Allí no se señala para la resistencia una relación de exterioridad respecto de las relaciones de poder —«donde hay poder hay resistencia»—, pero esta circunstancia no le concede indefectibilidad al poder. La interioridad de la resistencia apunta a la misma versatilidad de uno y otro extremo del campo de fuerzas —poder y resistencia—. De la misma forma que no existe un centro de poder, tampoco existe un lugar

del gran rechazo. Más allá de la ideología de la liberación, puede darse una estrategia de contestación basada en múltiples luchas puntuales. No existe Gran Opresor, tampoco cabe localizar el lugar del Gran Rechazo (Schurmann, 1986, pp. 470), pues las contestaciones están presentes en la totalidad de la red de poder. Esta falta de localización exacta está en consonancia con la irreductibilidad de las revueltas (Foucault, 1976a, pp. 126, 127). Para Foucault, el poder es ciego y presupone siempre relaciones de resistencia (Smart, 1983, p. 90). En el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los mismos individuos siempre hay algo que escapa a las relaciones de poder: la «plebe». Pura fuerza centrífuga y singularidad inversa, la «plebe» es el límite irreductible de las relaciones de poder. Ahora bien no se encarna ni en el proletariado, ni en la burguesía, ni en categoría sociológica alguna. Tampoco posee estrategia global de lucha (Foucault, 1979a).

Los últimos escritos de Foucault —*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad (II y III)* (1984)— muestran una preocupación práctica decidida: contribuir al posible esfuerzo de los individuos por encarnar nuevas formas de subjetividad, irreductibles a los efectos del poder. Desprenderse de las formas de subjetividad que el Estado y las instituciones impusieron a los individuos, durante siglos, ha pasado a ser un cometido ético y teórico de primer orden. Tal propuesta práctica no supone un proyecto moral universal sino una sugerencia de concepción estética de vida. La individualidad deja de ser el constructo de relaciones externas al individuo, para ser, por el contrario, considerada como la materia prima de un trabajo artístico infinito, cuya inagotable renovación escapa a causalidad histórica alguna.

Esta reflexión moral, de inspiración griega y grecorromana, le sitúa a Foucault en el contexto de la filosofía de

la diferencia. La tarea crítica del individuo pasa a concebirse como un trabajo de reproblematización de las técnicas de producción de la identidad. Para los griegos la ética era una propuesta de renovación e invención permanentes no supeditada a una ley universal. Quizá la deriva de los movimientos sociales y la propia posición vital de Foucault hayan sido factores que contribuyeron a ese desenlace. Ambos escritos no buscan enfrentarse a la moral de la sociedad capitalista, restableciendo las virtudes de los movimientos de liberación, pero se forjan en la desazón y contradicciones de los movimientos sociales ante la carencia de una moral crítica (Foucault, 1984, p. 21). Ahora bien, tal debilidad política no requiere, desde aquella perspectiva, el refuerzo de un programa (ley política) que recuperase las bondades del conocimiento científico, el yo, el deseo o el inconsciente, sino de un trabajo de renovación infinita. En «De l'amitié comme mode de vie», Foucault se oponía a la idea de un programa, porque significaba un obstáculo a las posibilidades de invención. El programa es una manifestación de la ley que prohíbe la renovación. En vez de aportar un programa para los movimientos de liberación, Foucault pretendía ahondar en la contingencia de los hechos, mostrar su insumisión a causalidad alguna y señalar la posibilidad de otros mundos cuya materialización —tampoco— es necesaria (Foucault, 1984b, p. 33).

Asimismo, la escritura de estos dos textos finales parece que le ha proporcionado —tal como señala Blanchot— no tanto una moral cívica como una ética individual que permitiese concebir la vida como una obra de arte. Los últimos escritos de Foucault operan como un ejercicio estoico de fortalecimiento de la propia individualidad. El agotamiento físico producido por la enfermedad y la proximidad de una muerte anunciada —acaecida, finalmente, en 1984— le afianzaron en la re-

sistencia a los límites del cuerpo, mediante la serenidad, la sobriedad y la tenacidad de reinventar una subjetividad artística que fuese ejemplo vivo (Blanchot, 1986, pp. 62, 63; Veyne, 1986, pp. 940, 941). El sujeto no sólo no es una entidad presocial, sino que es, muy al contrario, un producto de relaciones de poder, saber y moralidad (Procacci, 1986, p. 185).

Remontándose a la Antigüedad, la genealogía de la moral, emprendida por Foucault, destruye la evidencia de una moral universal. Pese a la estabilidad histórica de las prescripciones morales, la relación que establecen los individuos con las prohibiciones ha sido diversa. La moral antigua, para Foucault, no posee un contenido normalizante, tal como ocurre en la moral cristiana, sino estético: a través de una elección personal, los individuos libres eligen un determinado comportamiento que pueda ofrecerles a algunos el recuerdo de una vida bella. La construcción griega del sujeto moral no se realiza mediante un código de prescripciones, de carácter institucional y legislativo, sino a través de una «estética de la existencia» (Veyne, 1984, p. 72). Su genealogía del sujeto estudia las «técnicas de sí» en cuanto técnicas que problematizaron, en determinado momento histórico, el comportamiento sexual. A través del análisis de múltiples documentos antiguos de carácter prescriptivo —discursos, diálogos, tratados, cartas...—, Foucault pretende desentrañar una pregunta fundamental:

> (...) ¿por qué se hace del comportamiento sexual una cuestión moral y una cuestión moral importante? (...). (Foucault, 1983b, p. 230).

Es decir, por qué la conducta sexual llegó a ser objeto de problematización o núcleo al que apunta un especial cuidado moral. La problematización del comportamiento se dio tanto en la Antigüedad como en el cristianismo y

la modernidad, pero el signo de esta inquietud es diverso. Las prácticas que problematizan el comportamiento antiguo cuentan con la autonomía del sujeto que, disponiendo de ellas, se procura una vida artística, acorde con ciertos valores estéticos y ciertos criterios de estilo (Foucault, 1983b, pp. 5-18; 1982, pp. 400, 401). El declive de este «arte de la existencia» se produjo cuando el cristianismo lo introduce en el ejercicio de un poder pastoral y, más tarde, con la emergencia de las ciencias humanas, se integra en unas prácticas de tipo educativo, médico, o psicológico (Foucault, 1984c, pp. 33-39). La sexualidad deja de ser la oportunidad de lograr infinitas, múltiples relaciones, para convertirse en el objetivo de una preocupación por la *verdad* del sexo (Foucault, 1984b, pp. 32, 33).

El análisis de la subjetividad desarrollado por Foucault, en sus últimos escritos, no comparte la existencia de un sujeto trascendental o autolegislador universal. El sujeto es un constructo de fuerzas exteriores, prácticas o técnicas heterónomas. El elemento constitutivo de la subjetividad no es el individuo sino un campo de saber y una estructura de poder. Ahora bien, para Foucault, la vida siempre escapa en sus límites a este campo estructurante de la subjetividad: nuevas formas de subjetividad —singulares y diferentes— pueden proliferar más allá de los efectos del poder y el saber. Para Séneca, Plutarco y Epicteto, señala Foucault, el cuidado o gobierno de sí implica un recogimiento sobre sí mismo, una forma de habitar en uno y establecer con uno mismo ciertas relaciones. Tales relaciones estoicas son concebidas según un modelo jurídico-político: quien se gobierna es soberano de sí mismo, es plenamente independiente, y ejerce una dirección perfecta sobre sí. A su vez, este género de relaciones encarna el modelo de la alegría posesiva: gozar de los placeres de la propia individualidad y

encontrar en ella toda su voluptuosidad (Foucault, 1982a, pp. 395-397). En la Antigüedad, esta práctica de la subjetividad reunía tres funciones retomadas por Foucault. En primer lugar, comprende una *función crítica* por la que el sujeto desaprende todas las malas costumbres y las falsas opiniones procedentes del entorno. En segundo lugar, posee una *función de lucha* que inculca a este cultivo de uno mismo el valor necesario para concebir la vida como un combate permanente con aquella parte de la exterioridad que le es adversa. En tercer lugar, la cultura de sí pone en juego una *función curativa y terapéutica* dirigida a sanar las enfermedades del alma (Foucault, 1982a, pp. 398, 399). En definitiva,

> esta cultura de sí comportaba una serie de prácticas cuyo conjunto era designado generalmente con el témino de *askesis* —señala Foucault—. (...). Debemos comportarnos como lo hace un atleta; éste no aprende todos los movimientos posibles, no intenta realizar proezas inútiles; se prepara para aquellos movimientos que le son necesarios en la lucha para triunfar en los enfrentamientos con sus adversarios. (...). Como un buen luchador, debemos aprender exclusivamente aquello que nos permita resistir a los acontecimientos que puedan producirse; debemos aprender a no dejarnos turbar por ellos, a no dejarnos arrebatar por las emociones que podrían suscitar en nosotros (Foucault, 1982a, pp. 400, 401).

Las prácticas o técnicas que componen la «estética de la existencia» no desaparecieron, pero se vieron históricamente postergadas por otras prácticas. El gobierno de sí quedó subsumido en el poder pastoral cristiano desde el siglo IV y V. La competencia de la institución pastoral, en todo lo relativo a la salud del individuo y el cuidado de las almas, produjo la pérdida de autonomía de la cultura de sí antigua (Foucault, 1983b, p. 251). La austeridad, con el cristianismo, deja de ser una técnica dirigida al logro del gobierno de sí, para convertirse en un fin en sí mismo, incompatible con el placer y la pureza de los de-

seos (Dreyfus, Rabinow, 1982, p. 254). Pese a esta decaída de la ética antigua y de su reformulación grecorromana (siglos I y II), para Foucault, se sucedieron diversas manifestaciones históricas, irreductibles, de esta «estética de la existencia»: en la visión de la individualidad del héroe renacentista, el estilo artístico del revolucionario ilustrado o la vida del artista vestigio de la «estética de la existencia» o «cultura de sí» (*épimeléia beauton*), cabe observar manifestaciones prácticas de esta construcción artística de la individualidad (Foucault, 1983b, p. 251).

La ascesis filosófica, retomada por Foucault en *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, ha sido entendida como un acto transgresor de las manifestaciones dominantes de constitución de la subjetividad, que conduce a una subjetividad liberada (Schurmann, 1986, pp. 468, 469). La constitución de nuevas formas de subjetividad no consiste simplemente en oponerse a la autoridad. Implica diversos aspectos. En primer lugar, ser transversal y atravesar, por tanto, los marcos de un territorio particular. En segundo lugar, oponerse a todas las categorías producto del poder, no sólo a aquellas que están relacionadas con la lucha social visible, sino también a aquellas que se ejercen sobre el cuerpo y la salud. En tercer lugar, las transformaciones de la subjetividad son inmediatas, ya que no remiten a los programas de los partidos políticos o a hipotéticas soluciones y apuntan, por el contrario, a las formaciones de poder más cercanas. En cuarto lugar, tales luchas cuestionan el estatuto del individuo normalizado y afirman un derecho inalienable a la diferencia, compatible, por otra parte, con una alternativa de grupo. En quinto lugar, las transformaciones de la subjetividad sortean los privilegios del saber y sus funciones mistificadoras. Finalmente, toda revolución de la subjetividad comprende un rechazo de la violencia económica e ideológica del Estado y de todas sus formas de inquisi-

ción científica y administrativa (Guattari, 1986, pp. 196, 197). Para Foucault, la tarea del intelectual consiste, precisamente, en prepararse para encarnar nuevas formas de subjetividad. En este sentido, el trabajo crítico del intelectual comprende una continua reproblematización de las técnicas del yo, campos de saber y estrategias de poder que producen la identidad. A la introspección del «conócete a ti mismo», Foucault opone el coraje de «desprenderse de sí mismo» (Foucault, 1984a, p. 22).

Al poner de relieve la importancia moderna de una «cultura de sí», Foucault no pretende una vuelta a los griegos. La infinita reproblematización de nuestras prácticas no admite descanso: la Antigüedad, por ello, en nuestros días, tampoco representa una Edad de Oro a la que puedan apuntar futuras formas de vida. La propuesta ética de Foucault pretende, más bien, señalar el olvido de la memoria de los modos antiguos de subjetivación. *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* nos recuerdan el olvido moral en que estamos sumidos. ¿De dónde conseguiremos las fuerzas para sobreponernos a tal alejamiento moral? Foucault encontró en los últimos años el coraje de su voluntad política en las formas de subjetividad antiguas. Deleuze ha señalado cómo el legado de los griegos consiste en una propuesta de irreductibilidad de la subjetividad al poder y al saber. La «enkráteia» —en cuanto capacidad para gobernarse a sí mismo y gobernar a los otros— aportaba entonces la capacidad para invertir las fuerzas externas de constitución de la subjetividad en fuerzas internas fortalecientes de la voluntad de autogobierno. En este sentido, los griegos con su pasado nos proporcionan la posibilidad de pensar el pasado, resistir al presente y vislumbrar un tiempo por venir (Deleuze, 1986, pp. 106-115, 127).

En «The Subject and Power» (1982), Foucault se ha referido al cometido último de sus análisis: el objetivo de

sus análisis no fue el poder, sino la subjetividad. La década de los sesenta supuso, en el balance de la aportación del pensamiento de izquierdas, una retirada del problema de la acción bajo el impacto de la Segunda Guerra y la incapacidad del socialismo real para reflexionar el problema de la subjetividad. También el orden liberal en que se asentaron las democracias occidentales desconsideró las raíces históricas en que se produjo el «hombre moderno», y la virtualidad de otra individualidad liberada de las grandes transformaciones del mercado moderno. De ahí que la propuesta moral de Foucault de promover nuevas formas de subjetividad, diversas de las que se nos impusieron plurisecularmente, permanezca como uno de los debates críticos más sugestivos con el pensamiento liberal.

BIBLIOGRAFÍA

I. Escritos de Foucault

Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique, París, Librairie Plon, 1961, 673 pp. (reeditada, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Editions Gallimard, 1972, 583 pp. (trad. cast. Juan José Utrilla, *Historia de la locura en la época clásica* (I y II), México, Fondo de Cultura Económica (1.ª ed., 1967), 2.ª ed., 1967, 574 pp. y 410 pp.); *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, París, Presses Universitaires de France (1.ª ed., 1963), 4.ª ed., 1978, 215 pp. (trad. cast. Francisca Perujo, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI (1.ª ed., 1966), 4.ª ed., 1978, 293 pp.); *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963, 211 pp. (trad. cast. Patricio Canto, *Raymond Roussel*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, 189 pp.); *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966, 400 pp. (trad. cast. Elsa Cecilia Frost, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI (1.ª ed., 1968), 9.ª ed., 1978, 375 pp.); *L'archéologie du savoir*, París, 1969, 257 pp. (trad. cast. Aurelio Garzón del Camino, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI (1.ª ed., 1970), 6.ª ed., 1979, 355 pp.); *L'ordre du discours*, París, Gallimard,

1971, 82 pp. (trad. cast. Alberto González Troyano, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973, 64 pp.; trad. catalana, Pompeu Casanovas Romeu, *L'ordre del discurs i altres escrits* (edición preparada por Josep Ramoneda), Barcelona, Laia, 1982, 189 pp., 103-147); «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage a Jean Hyppolite* (Michel Foucault *et al.*), París, Presses Universitaires de France, 1971, 229 pp., pp. 145-172; (Foucault, 1972): «Sur la justice populaire. Debat avec les maos», *Les Temps Modernes*, núm. 310 bis, París, pp. 3-413 y 1297-2136 (trad. cast. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, «Sobre la justicia popular. Debate con los maos», *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp.); *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, 1973, 91 pp. (trad. cast. Francisco Monge, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Barcelona, Anagrama, 1981, 88 pp., pp. 21-80, con dos cartas de René Magritte a Foucault y un prefacio pp. 9-20 de Almansi Guido, traducido por Joaquín Jordá de la edición italiana, Milán, Serra e Riva Editori); «Présentation», «Les meurtres q'uon raconte», *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur, et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle presenté par Michel Foucault* (Michel Foucault *et al.*), París, Gallimard/Julliard, 1973, 350 pp., pp. 9-18 y 265-276; (Foucault, 1973): «Michel Foucault-Jose OS de Renault: l'intellectuel serve à rassembler les idées», *Liberation*, 26 de mayo, pp. 2 y 3, p. 2; (Foucault, 1974): «Michel Foucault on Attica: An Interview» (entrevistado por John K. Simon a propósito de la visita a Attica en abril de 1972), *Telos*, núm. 19, pp. 154-161; (Foucault, 1975): *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, 318 pp. (trad. cast. Aurelio Garzón del Camino, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976, 314 pp.); (Foucault, 1976a): *Histoire de la sexualité (1). La volonté de savoir*, París, Gallimard, 211 pp. (trad. cast. Ulises Guiñazu, *Historia de la sexualidad (1). La voluntad de saber*, México, Siglo XXI (1.ª ed. 1977), 4.ª 1978, 194 pp.); (Foucault, 1976b): «Histoire des Systèmes de pensée», *Annuaire de Collége de France, 1975-1976, 76 année*, París, 11, place Marcelin-Berthelot, pp. 361-366; (Foucault, 1976 c): «Corso de 7 gennaio 1976», *Microfisica del potere* (Michel Foucault, edición preparada por Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino), Turín, Guilio Einaudi editore, 1977 (4.ª ed., 1982), 194 pp., 163-177 (trad. cast. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, «Curso del 14 de enero de 1976», *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 125-137); (Foucault, 1976d): «Corso del 14 gennnaio 1976», *Microfisica del potere, op. cit.*, pp. 163-177 (trad. cast. *Microfísica del poder, op. cit.*, pp. 139-152); (Foucault, 1977a): «Pouvoirs et strategies», *Les revoltes logiques*, núm. 4, invierno, 97 pp., pp. 89-97 (trad. cast. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, «Poderes y estrategias», *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp.); (Foucault, 1977 b): «Verité et pouvoir», (entrevista con Massi-

mo Fontana), *L'Arc*, núm. 70 (la crise dans la tète), 103 pp., pp. 16-26 (trad. cast. *Microfísica del poder, op. cit.*); (Foucault, 1977c): «Le jeu de Michel Foucault», *Ornicar?*, núm. 10, París, pp. 62-93 (trad. cast. «El juego de Michel Foucault», *Diwan*, 2/3, Barcelona); (Foucault, 1977d): «Foucault: non au sexe roi» (entrevista de Bernard-Henri Lévy), *Nouvel Observateur*, 12 de marzo, pp. 92-130 (trad cast. Miguel Morey, «No al sexo rey», *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, Barcelona, Materiales, 1978, 280 pp., pp, 239-260, reedición: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 1981, 164 pp.); (Foucault, 1977e): «Les rapports de pouvoir passent à l'interieur des corps», *La Quinzaine Littéraire*, núm. 247, enero, pp. 4-6, p. 5 (trad. cast. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, «Las relaciones de poder pasan por el interior de los cuerpos»); (Foucault, 1978a): «Le citron et le lait», *Le Monde*, núm. 1049, 21 de octubre, p. 14; (Foucault, 1978b): «Histoire des Systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France, 1977-1978, 78e année*, París, 11, place Marcelin-Berthelot, pp. 445-449; (Foucault, 1978c): «Crimes et châtiments en URSS et ailleurs», *Nouvel Observateur*, 26 de enero, pp. 34-37 (también como «Michel Foucault: Crimes et Châtiments en URSS et ailleurs...» (entrevistado por K. S. Karol), *De Sartre a Foucault. Vingt ans de grands entretiens dans le Nouvel Observateur* (prefacio de Mona Ozouf, Michel Foucault *et al.*), París, Hachette, 1978, 428 pp., pp. 58-66); (Foucault, 1979a): «Pour une morale de l'inconfort», *Le Nouvel Observateur*, núm. 754, 23-29 de abril, 152 pp., pp. 82, 83, p. 83; (Foucault, 1979b): «Inutile de se soulever?», *Le Monde*, 11 de mayo, pp. 1 y 2, p. 2; (Foucault, 1979c): «Power and Norm: Notes», *Michel Foucault. Power, Truth, and Strategy* (Foucault *et al.*, editado por Meghan Morris y Paul Patton), Sidney Australia, Feral Publications, 1979, 184 pp., pp. 59-66 (trad. cast. Ramón Maíz), Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, 220 pp., pp. 211-216); (Foucault, 1979d): «Histoire des Systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France, 1978-1979, 79e année*, París, 11, place Marcelin-Berthelot, pp. 367-372; *Herculin Barbin: Being Recently Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite* (introducción de Michel Foucault, trad. americana de Richard Mc Dougall), Nueva York, Pantheon, 1980 (trad. cast. Antonio Serrano González y Ana Canellas, «El sexo verdadero», *Herculine Barbin llamada Alexina B* (Alexina B.), Madrid, Editorial Revolución, 1985, 183 pp., pp. 11-20); *Le desordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*, París, Editions Gallimard/Julliard, 1982, 365 pp., pp. 9-19; (Foucault, 1982a): «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France, 1981-1982, 82e Année*, París, 11 place Marcelin-Berthelot, pp. 395-406; (Foucault, 1982b); (Foucault, 1982c): «The Subject and Power», *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago,

The University Press, (2.ª ed., 1983), 271 pp., 208-226); (Foucault, 1983a): «La scrittura di sè», *Aut-Aut*, núm. 195-196, mayo-agosto, 163 pp., pp. 5-18; (Michel Foucault, 1983b): «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», *Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, op. cit.*, 229-252; «What Is Enlightenment?» (traducido por Catherine Porter), *The Foucault reader*, Nueva York, Pantheon Book, 1984, 390 pp., pp. 32-50 (ed. francesa abreviada: «Was is Aufklärung (Qu'est-ce que les Lumières?)», *Magazine Littéraire*, núm. 207, mayo de 1984, 102 pp., pp. 35-39); (Foucault, 1984a): «Le souci de la verité» (entrevista realizada por François Ewald), *Magazine Littéraire*, núm. 207, mayo (dossier Michel Foucault), 102 pp., pp. 18-23; (Foucault, 1984b): «De l'amitié comme mode de vie», *Gai Pied Hebdo*, núm. 126, junio, pp. 32-3; (Foucault, 1984c): *Histoire de la sexualité (2). L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, 287 pp. (trad. cast. Marti Soler, *Historia de la sexualidad (2). El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1987, 238 pp.); (Foucault, 1984d): *Histoire de la sexualité (3). Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984, 286 pp. (trad, cast, Tomás Segovia, *Historia de la sexualidad (3). La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987; 238 pp.); (Foucault, 1992): *Difendere la socità*, Il Ponte alle Grazie, 1990, 176 pp. (trad. cast. del francés Alfredo Tzveibely, presentación Tomás Abraham, *Genealogía del racismo*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1992, 282 pp.).

II. Literatura secundaria

(Althusser, 1970): «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», *La pensée*, junio (trad. cast. Alberto Roies Qui, «Ideología y aparatos de Estado», *Escritos (1968-1970)*, Barcelona, Laia, 1974, 170 pp., pp. 103-170); (Anderson, 1986): *In the tracks of historical materialism*, Londres, NLB and Verso Editions, 1983 (tra. cast. Eduardo Terrén, *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI, 141 pp.); (Blanchot, 1986): *Michel Foucault tel que je l'imagine*, París, Fata Morgana, 1986, 67 pp.; Canguilhem (direct.), *Michel Foucault, philosophe*, París, Editions du Seuil, 1989, 406 pp. (trad. cast. Alberto L. Bixio, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, 342 pp.); (Castel, 1986): «Les aventures de la practique», *Le débat*, núm. 41, septiembre-noviembre, 192 pp., pp. 41-51, 44-48; (Chatelet, 1977): «Récit», *L'Arc*, núm. 70 («la crise dans la tête»), Aix-en-Provence, 103 pp., pp. 13-15; (Deleuze, Guattari, 1984): «Mai 68 n'a pas en lieu», *Les Nouvelles*, 3 al 9 de mayo, 90 pp., pp. 75-76; (Deleuze, 1986): *Foucault*, París, Les Editions de Minuit, 141 pp. (trad. cast. José Vázquez, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987); (Dews, 1979): «The nouvelle philosophie and Foucault», *Economy and society*,

vol. 8, núm. 2, mayo, pp. 127-171; (Donzelot, 1986): «Les mésaventures de la théorie. A propos de *Surveiller et punir* de Michel Foucault», *Le débat*, núm. 41, septiembre-noviembre, 192 pp., pp. 52-62; (Dreyfus, Rabinow, 1982): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics (with an after word by and an Interview with Michel Foucault)*, Estados Unidos, The University of Chicago Press (1.ª ed. 1982, 2.ª 1983, 271 pp.); (Eribon, 1989): *Michel Foucault*, París, Flammarion, 402 pp.; (Ewald, 1975): «Anatomie et corps politiques», *Critique*, núm. 343, pp. 1205-1300, 1228-1265; (Ewald, 1977): «Foucault, une pensée sans aveu», *Magazine Littéraire*, núm. 127-128, septiembre, 128 pp., pp. 23-26; Gabilondo, *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 260 pp.; (Giddens, 1982): «From Marx to Nietzsche? Neo-conservatism, Foucault, and problems in contemporary political theory», *Profiles and critiques in social theory*, Los Angeles, California University Press, pp. 215-230; (Guattari, 1986): «Microfisica dei poteri e micropolitique dei desideri», *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli, 216 pp., pp. 193-201; Hoy (comp.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford y Nueva York, Basil Blackwell Ltd., 1986 (trad. cast. Antonio Buenano, *Foucault*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988, 262 pp.); Larrauri, *Conocer Foucault y su obra*, Barcelona, Dopesa 2, 1980, 112 pp.; (Lecourt, 1978): «L'enjeu Foucault», *Dissidence ou révolution?* (capítulo IV), París, François Maspero, 1978, 99 pp., pp. 71-98 (trad. cast. «Foucault, ¿microfísica del poder o metafísica?», *El Viejo Topo*, núm. 22, julio, 74 pp., pp. 4-7); (Marramao, 1986): «L'ossesione della sovranità», *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli, 216 pp., pp. 171-183; (Mc Nicoll, 1970): «Lo strutturalismo» (trad. de P. Umberto Degal'Innocenti), *Aquinas*, núm. 13, Roma, pp. 262-305; (Miklenisch, 1986): «La pensée de l'epicentration», *Critique*, núm. 471-472, agosto-septiembre, pp. 816-825, 816-818; Morey, *Lectura de Michel Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, 365 pp.; (Pasquino, 1986): «La problématique du "gouvernement" et de la "véridiction"», *Actes*, núm. 54 (Foucault hors les murs), verano, 91 pp., pp. 16-21; (Poulantzas, 1978): *L'Etat, le Pouvoir et le Socialisme*, París, PUF, 1978, 295 pp. (trad. cast. Fernando Claudín, *Estado, poder y socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979, 326 pp.); (Procacci, 1986): «Il governo del sociale», *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli, 1986, 216 pp., pp. 184-192; Sauquillo, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 459 pp.; Serrano González, *Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder*, Zaragoza, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Zaragoza, 1986, 157 pp. (Schurmann, 1986): «Se constituer soi-même comme sujet anarchique», *Etudes philosophiques*, octubre-diciembre, pp. 441-594, 451-471; (Smart, 1983): *Foucault, marxism, critique*, Londres, Boston, Melbourne, Henley, Routledge &

Kegan Paul, 144 pp.; (Varela, Alvarez-Uría, 1985): «Prólogo», *Saber y verdad* (Michel Foucault), Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 245 pp., pp. 7-30; Veyne, «Foucault révolutionne l'histoire»; en *Comment on écrit l'histoire,* seguido de «Foucault revolutionne...», París, Editions du Seuil, 1978 (1.ª ed. 1971), 242 pp., pp. 203-242 (trad. cast. Joaquina Aguilera, «Foucault revoluciona la historia», *Cómo se escribe la historia,* 1984, 238 pp., pp. 199-238); (Veyne, 1984): «La planète Foucault», *Le Nouvel Observateur,* 22 de junio, pp. 72-74; (Veyne, 1986): «Le dernier Foucault et sa morale», *Critique,* núm. 471-472 (Michel Foucault: du monde entier), agosto-septiembre, pp. 743-962, 933-941.

Capítulo VII

LA OTRA POSTMODERNIDAD: LA TEORÍA DE SISTEMAS DE N. LUHMANN

Fernando Vallespín [1]
Universidad Autónoma de Madrid

INTRODUCCIÓN

Entre los grandes teóricos de la teoría social contemporánea, N. Luhmann es probablemente el menos conocido en nuestro país. Fuera del ámbito del Derecho, la teoría de sistemas luhmanniana apenas ha recibido la atención que merece en otros sectores de nuestras ciencias sociales. No deja de ser sorprendente, si tenemos en cuenta su casi entusiasta acogida en países como Alemania e Italia, de donde tan a menudo provienen nuestras influencias intelectuales. Puede que ello se deba a dos circunstancias complementarias: una, el escaso eco que aquí tuviera la teoría de sistemas, que hizo prácticamente imperceptible su revitalización y ulterior desarrollo a lo

[1] Este capítulo constituye una adaptación a las características de esta colección de la Introducción del mismo autor a la traducción española de N. Luhmann, *La teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid: Alianza, 1993.

largo de los años setentas y ochentas; y, en gran medida como consecuencia de lo anterior, la relativa escasez de traducciones de sus obras fundamentales. A este respecto se echa particularmente en falta la traducción de su obra decisiva, *Soziale Systeme* (1984a), que supuso un importante cambio de rumbo en su labor teórica al separarse aún más claramente de la teoría de sistemas tradicional y aproximarse al paradigma de la *autopoiesis.* A ello habría que añadir un factor más, que es ya de tipo casi sociológico: la escasa repercusión en nuestro ámbito intelectual de la teoría social y política no normativa o, en general, y con la excepción del estructuralismo, de aquellos enfoques que no se apoyan explícita o implícitamente en una teoría de la acción social. La teoría de sistemas constituye en efecto la viva encarnación de una perspectiva teórica ubicada en las antípodas de aquéllas, como es el caso del *rational choice*, por ejemplo, que extraen sus criterios de explicación de la *acción* social a partir de la formalización cientifista de conductas humanas, desinteresándose, o en todo caso relegando a un segundo lugar, el factor «sistémico» o «estructural». Pero se separa también de todas las versiones del behaviorismo, que son sin duda las que más han favorecido el florecimiento de los estudios empíricos en las ciencias sociales, por no hablar de la teoría política normativa cualquiera que fuera su origen (filosofía analítica, marxismo, teoría crítica, etc.). Puede que en último término, la causa haya que buscarla en la innegable dependencia que el desarrollo de la teoría y ciencia social española ha tenido en las últimas décadas respecto de la propia situación política y social de nuestro país, más atenta a los aspectos de aplicación práctica que a su potencial explicatorio.

La teoría de Luhmann posee además una extensión, complejidad, y grado de abstracción tal, que fácilmente lleva al desánimo a quien —como es nuestro caso— se

aproxima a ella desde otras tradiciones de pensamiento. En lo que sigue trataremos de enmendar en lo posible —y dentro de nuestras limitaciones— el desmayo que este hecho puede producir en sus potenciales lectores. El objetivo fundamental de este trabajo es presentar los escritos *políticos* de Luhmann, no su obra general, aunque, desde luego, no es posible acercarse a la teoría política de Luhmann si no es desde una exposición previa de algunos de sus supuestos teóricos generales. A este respecto conviene dejar sentado que la teoría luhmanniana, como la teoría social clásica, aspira a ofrecer una *teoría general* de la sociedad. Sus trabajos sobre el sistema político constituyen, pues, una de tantas parcelas sobre las que fija su foco de interés. Nuestra intención es ofrecer una exposición didáctica, pero interesada a la vez en desvelar la complejidad que acompaña a este enfoque. La reciente aparición en nuestro país de una excelente monografía sobre este autor [2] nos facilita, además, la tarea, ya que no es éste el lugar de ofrecer una presentación detenida y crítica de tan compleja obra. Somos conscientes también de que muchos de sus elementos no son comprensibles sin un previo conocimiento de aquellas teorías —cibernética, neurociencia, constructivismo radical— de las que se vale para integrarlas en una síntesis original. Ante los lógicos límites de espacio, no nos queda otra alternativa que hacerlo de modo casi esquemático. Con la confianza, eso sí, en que esta sintética exposición no desmerezca el indudable peso específico que estos nuevos elementos cobran en la teoría de este autor.

---

[2] No referimos al libro de Ignacio Izuzquiza, *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona: Anthropos, 1990.

1. Teoría y circularidad

No es fácil aproximarse a una teoría que parte de la imposibilidad de establecer presupuestos axiomáticos a partir de los cuales observar la realidad. Su rebelión frente a la lógica, su gusto por las paradojas, su elegante y descarado relativismo, eluden una presentación del pensamiento de N. Luhmann a partir de una encadenada exposición de conceptos. No hay una única puerta de entrada para penetrar en su teoría. Se trata más bien de una puerta giratoria que permite el acceso a la misma a partir de cualquiera de sus haces, pero gracias al movimiento —y la colaboración, por tanto— de todos y cada uno de ellos. En los últimos escritos de Luhmann se percibe bien a las claras un esfuerzo por acentuar estos elementos policéntricos, por ensayar caminos de entrada y salida de su teoría apoyándose cada vez en alguno de estos haces, pero siempre con la intención de desvelar los límites epistemológicos de una teoría de la sociedad que es incapaz de gozar de un *centro* de observación a partir del cual describir una realidad en proceso de diferenciación constante. La reflexión teórica sigue aquí el destino de la realidad sobre la que se proyecta. O, lo que es lo mismo, nuestra capacidad de observar el mundo permanece atada al mismo desarrollo social. Todo postulado científico-social se somete a la circularidad de su propia lógica, ya que la ciencia es en sí misma un sistema social más, con sus propias diferenciaciones y sus propios límites en su capacidad de observación. Penetrar en la teoría luhmanniana nos exige así, como a todo observador de una realidad, un esfuerzo por congelar toda pretensión por erigirnos en observadores externos, como pretendía la lógica clásica. Por valernos de los mismos términos de Luhmann, toda descripción comporta la introducción de distinciones —«diferencias»— para designar unas cosas

y no otras, que quedan sin delimitar. Pero quien así observa debe someter su descripción a una observación recursiva de su propia tarea. Observador y observado forman parte del mismo objeto descrito, y lo quiera o no, el observador *re-entra* en la observación de lo que observa. En suma, puede afirmarse que Luhmann se manifestaría de acuerdo con F. Varela cuando señala que «en su actual frontera, las ciencias cognitivas descubren que el conocimiento no puede explicarse como una especie de «espejo de la naturaleza», sino más bien como que existe una implicación mutua entre quien conoce y lo que es conocido. Este es, epistemológicamente, un tema querido de la filosofía postmoderna: la ausencia de un «punto de referencia» o la *falta de fundamentaciones*. Está en clara oposición a la tradición científica clásica del objetivismo, que hasta hace bien poco había ejemplificado la física» [3].

2. Diferenciación social y sistemas sociales

Esta afirmación, que en esencia recoge su presupuesto epistemológico fundamental, nos permite, sin embargo, gozar de una cierta libertad a la hora de exponer su teoría. Pensando en aquellos que se enfrentan a ella por primera vez, la forma más económica de hacerlo es, a nuestro juicio, a partir de su teoría de la evolución social, ya que es aquí donde se desbrozará el camino para introducir el concepto de sistema social y su lógica. La teoría de Luhmann es, como la propia teoría social clásica, una teoría de la sociedad moderna. Y, como en aquélla, nos

---

[3] Francisco Varela, «On the Conceptual Skeleton of Current Cognitive Science», en N. Luhmann *et al., Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien*, Munich: Fink, 1990, p. 13.

encontramos aquí también con una reflexión sobre la sociedad contemporánea desde un estudio de sus procesos constitutivos. Luhmann coincide con autores como Spencer, Durkheim o Parsons en describir la evolución social como un proceso de *diferenciación*, de selectividad social constante a través de la articulación de un complejo entramado de roles, normas, instituciones, etc. Distingue así entre tres tipos distintos de diferenciación social —segmentario, estratificatorio y funcional— que aunque de una u otra forma pueden estar presentes en cualquier tipo de sociedad independientemente de su nivel de complejidad, se corresponden en términos generales a distintas fases de la evolución de las sociedades históricas. El tránsito entre sociedad tradicional y sociedad moderna —por ir al ejemplo que más nos interesa— se va a buscar, por tanto, a partir del principio de diferenciación que predomina en cada una de ellas. En el caso de la sociedad tradicional éste sería un principio *estratificatorio*, caracterizado por la existencia de importantes diferencias en riquezas y poder —entendidos como medios de comunicación— entre distintos estratos sociales. Y donde impera una diferenciación jerárquica apoyada en pautas de desigualdad social, entre un arriba y un abajo, con la consecuencia de que cada estrato se convierte en una especie de universo «comunicativo» separado de los demás. Pero donde la clase superior ocupaba un lugar privilegiado que le permitía representar a la sociedad como un todo. En la sociedad moderna, por su parte, predominaría un principio de diferenciación social *funcional:* los diferentes ámbitos sociales —ya *sistemas* propiamente dichos— se van organizando a partir de la atribución de distintas funciones a cada uno de ellos —a la economía le compete la función de conseguir satisfacer las necesidades presentes y futuras, a la política el proporcionar decisiones vinculantes colectivamente, etc.—. Lo caracte-

rístico de la diferenciación funcional es que cualquiera de estas funciones es absolutamente vital para el funcionamiento de la sociedad como un todo. Y una vez que ha cristalizado este principio de diferenciación, ninguna de ellas puede pretender atribuirse una superioridad jerárquica sobre las demás. Esto no significa, desde luego, que no se mantenga un principio estratificatorio, sólo que ahora únicamente como sistema de clases; es decir, como resultado del funcionamiento autónomo de los sistemas económico y educativo. Luhmann parte, en efecto, de la idea común al enfoque convencional de la teoría de sistemas, de que en la sociedad moderna ninguno de sus dominios funcionales prevalece sobre los demás. La sociedad no se puede aprehender, por tanto, desde supuestas categorías centrales como «sociedad civil/Estado», «sociedad capitalista/sociedad socialista», u otras. Sólo a partir de su definición como sistema funcionalmente diferenciado, integrado por distintos subsistemas (política, derecho, educación, religión, familia, etc.) puede sacarse a la luz toda su multiplicidad [4].

Cada uno de estos sistemas —y con esto entramos ya en su lógica de funcionamiento— sirve para «instituir» una *reducción de la complejidad* relativamente estable en cada uno de los ámbitos funcionales; o, lo que es lo mismo, los sistemas son el resultado de un procesamiento selectivo de la multiplicidad de posibilidades, hechos y circunstancias que se presentan en la realidad. El concepto de complejidad, en combinación con el de *contin-*

---

[4] Para una visión más extensa de la teoría de la diferención social en Luhmann, véase *The Differentiation of Society*, Nueva York: Columbia University Press, 1982, que recoge artículos de Luhmann traducidos fundamentalmente de *Soziologische Aufklärung*, I y II (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1971 y 1975). La exposición del proceso de constitución de la sociedad moderna se contiene en *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt: Surkamp, 1980.

gencia, es fundamental para la teoría de Luhmann, ya que ambos sirven para expresar en último término el por qué una sociedad está configurada de una determinada manera y no de otra. En dos palabras, por complejidad se entiende la existencia de un conjunto de posibilidades superior a las que de hecho pueden ser realizadas y exigen algún tipo de selección entre ellas; equivale a un «imperativo de selección» (*Selektionszwang*) entre el cúmulo de opciones que se abren a la acción. «Contingencia», por su parte, hace referencia precisamente a la existencia de esas «otras posibilidades», a la presencia de alternativas o formas «funcionalmente equivalentes» de lidiar con una realidad compleja. Esto explica por qué unas sociedades resuelven determinados problemas de modo distinto a otras. Pero lo que aquí deseamos resaltar es cómo una determinada estrategia de reducción de la complejidad —de simplificación de la realidad, que es lo que a la postre viene a significar— puede servir al mismo tiempo para «constituir complejidad». En general, la función de diferenciación sistémica «puede ser descrita como el *acrecentamiento de la selectividad*, es decir, el aumento de las posibilidades de introducir variaciones en la elección» [5]. De hecho, éste es el gran logro que Luhmann cree descubrir en la constitución de los sistemas diferenciados que surgen con la modernidad: que su particular estrategia para combatir la complejidad, su selectividad, permite no sólo «acotar» y reducir la realidad, sino también, paradójicamente —y gracias a los medios de que se valen para hacerlo— ampliar y facilitar el acceso a un mayor número de posibilidades de actuación social [6].

[5] N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, *op. cit.* p. 231.

[6] Muchos son los ejemplos que podríamos presentar a este respecto, que tienen que ver fundamentalmente con el aumento de la reflexi-

3. Autorreferencia y autopoiesis

Esta «superioridad evolutiva» de los sistemas funcionales se debe fundamentalmente a su naturaleza *autorreferente*, a la capacidad que desarrollan los sistemas para tomar consciencia de sí y delimitarse respecto de un *entorno* o ambiente (*Umwelt*). Un sistema sólo se puede determinar, sólo puede «tematizar» sus límites, introduciendo una distinción entre un «dentro» y un «afuera». Sólo así puede acceder a una autoobservación, sin la cual no puede establecer las distinciones que son requeridas para asegurar su selectividad y reproducir sus elementos. La autoobservación presupone entonces la incorporación al sistema de la diferencia entre sistema/entorno. Manteniendo las distancias, sería algo así como la conciencia en los sistemas psíquicos, que para funcionar como tal requiere de una continua diferenciación entre *ego* y *alter*. Como ya hemos visto, los sistemas constituyen un filtro de tipo selectivo que sirven para establecer un orden en el caos de los acontecimientos contingentes, pero nunca acceden a un orden completo, sino a meras estrategias para establecer relaciones selectivas entre las partes. Para ello precisan cerrarse sobre sí mismos y buscar en sí la producción de sus propios elementos. La clausura de los sistemas no significa que no puedan establecer «contactos» con el entorno; de hecho se abren a él. «El cierre del modo operativo autorreferente supone más bien una

vidad del pensamiento moderno, la prioridad de las soluciones cognitivas sobre las normativas, de la abstracción sobre la concreción, etc. Bástenos ahora con uno que tiene que ver con una de las transformaciones radicales producidas en la política: la «institucionalización de la precariedad» ínsita en el funcionamiento de la democracia liberal, con su ágil interacción entre gobierno-oposición, va a facilitar una apertura de las posibilidades de acción política infinitamente superior a la que fuera admisible desde un principio de legitimidad dinástica tradicional.

manera de ampliar los posibles contactos con el entorno; y al constituir elementos capaces de determinarse mejor, aumenta la complejidad del posible entorno para el sistema» (1984a: 63). La autonomía del sistema no significa así, que el sistema esté aislado o sea totalmente independiente, sino sólo, que es a él mismo a quien compete regular las lógicas de sus dependencias o independencias.

Esta idea de «autoproducción» y autoorganización la va a desarrollar Luhmann a partir del concepto de *autopoiesis*, que incorpora de la biología; en particular de la obra de los biólogos chilenos H. Maturana y F. Varela. Este origen biológico no es casual, ya que la nueva teoría de sistemas se apoya cada vez más en el modelo de la vida para describir las relaciones sistema/entorno, y menos en el esquema de las «máquinas triviales» (Heinz von Foerster) que siguen la lógica de *Input/Output*, y estaban más inspiradas en la mecánica. Así, los sistemas sociales, en tanto que capaces de generar todos los componentes que precisan para sus operaciones, seguirían en esto la misma lógica que seres vivos como las células, el objeto de investigación inicial de Maturana y Varela, o los sistemas psíquicos, que se valen de la conciencia para llevar a cabo sus procesos autopoiéticos. Lo que en todo caso merece ser resaltado es cómo la idea de autopoiesis alude a esa capacidad de los sistemas para constituir por sí mismos sus propias identidades y diferencias, para procesar sus propias informaciones, y las conexiones que establecen con el entorno. Lo que constituye la unidad del sistema, sus elementos, procesos y límites, los produce él mismo, aunque no, desde luego, el mundo material en el que se mueven y sin el cual no podrían sobrevivir. En el caso del cerebro, por poner un ejemplo, los procesos neuronales obedecerían a un proceso autopoiéti-

co, pero no así la química, que es el presupuesto material de su funcionamiento.

Tanto el término, ciertamente cacofónico, como el concepto son polémicos y han suscitado importantes reacciones. Uno de los resultados de este debate, que por razones obvias no podemos reproducir aquí, estriba en que, al final, esta curiosa palabreja inventada por Maturana, ha contribuido a bautizar este nuevo paradigma como un todo. Se habla así de *Autopoieten* o *Autopoietiker* —renunciamos a buscar un término en castellano— para referirse a quienes gustan de aplicar la metodología luhmanniana en ciencias sociales, o a quienes siguen las mismas directrices conceptuales en campos propios de la investigación en ciencias de la naturaleza. En este sentido, la teoría de Luhmann no renuncia a presentarse como la aplicación al ámbito de los estudios sociales de recursos teóricos provenientes de las ciencias de la naturaleza. Veamos estas ideas presentadas hasta aquí desde una perspectiva más amplia, desde un mayor nivel de abstracción, para a continuación avanzar en su especificación.

Como señalamos arriba, Luhmann renuncia a todo presupuesto ontológico capaz de asegurar un acceso directo a los objetos del conocimiento; rechaza que exista algo así como una capacidad racional susceptible de representarnos el ser del mundo; que lo que «está ahí» coincida con lo que yo reconozco o sea capaz de reconocer. Rompe con este concepto de racionalidad tradicional «que había vinculado al observador del mundo con el mundo» [7]. Por el contrario, se muestra de acuerdo con una perspectiva cognitiva ajena a toda pretensión objetivista, que hace depender el conocimiento de la realidad de los medios de

[7] «Europäische Rationalität», en *Beobachtungen der Moderne*, Opladen: Westdeutscher Vlg., 1992, p. 53.

su observación y comprensión. Observar equivale a discriminar, presupone la introducción de un esquema de diferencias a partir del cual descomponemos la inabarcable e irrealizable unidad del mundo. Y la diferencia fundamental de la que parte es aquella que se establece entre sistema y entorno, de modo que en cada caso estamos obligados a determinar cuál es la referencia sistémica de la que partimos y cuál es, desde esta perspectiva sistémica, su entorno [8]. Este enfoque, auténtica *teoría de la diferencia,* no excluye, como es lógico, partir de otras diferencias —bueno/malo; hombre/mujer, etc.—, pero en ese caso «se construyen otros objetos, se habla de otras cuestiones, se observan otros fenómenos» [9]. Su opción por el esquema sistema/entorno se justificaría por su superior capacidad para alcanzar una mayor complejidad, que permite acceder a una cibernética de segundo orden: una teoría de los sistemas que observan las observaciones de otros sistemas que observan y actualizan la sociedad desde sus respectivos ángulos concretos. Luhmann no necesita recurrir así a una teoría del conocimiento que como la kantiana, por ejemplo, se fundamenta a partir de la diferencia entre empírico y trascendental. «No se trata aquí ya precisamente de las condiciones trascendentales del conocimiento empírico, sino de conocimiento empírico» [10]. Desde esta perspectiva está claro entonces, que toda vivencia, toda observación o acción social está necesariamente mediada por los sistemas sociales. Lo que cuenta no es el hombre que piensa como individuo capaz de captar la globalidad, si-

---

[8] Con razón señala entonces Luhmann que la relación sistema/entorno se «convierte en el paradigma central de la nueva teoría de sistemas» (1984a: 242).

[9] «Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie», *Merkur*, vol. 42, núm. 4, 1988.

[10] *Ibíd.*, p. 294.

no los contextos en los que tiene lugar el observar y actuar. La sociedad que Luhmann nos presenta es, por decirlo con el título del libro ya citado de I. Izuzquiza, una verdadera «Sociedad sin hombres» [11].

El elemento último que se produce y reproduce en los sistemas sociales no son las personas, ni roles o acciones, sino *comunicaciones*. Constituyen el modo particular en el que se reproduce la autopoiesis de los sistemas sociales y es, por tanto, creada por ellos a través de un complejo sistema de selecciones. En último término, esta «sociedad sin hombres» sería, pues, una sociedad de comunicaciones en la que cada sistema diseña sus propios medios de comunicación y observación [12] y, en último término, su propia creación del *sentido*. A partir de ahí se somete a la observación recursiva de los otros sistemas. Cuando un sistema pone su complejidad a la disposición de otros sistemas Luhmann habla de «penetración», y cuando esto ocurre de un modo mutuo, recíproco, utiliza el término de «interpenetración». En todo caso, los sistemas así vinculados perciben al otro como entorno, y si bien pueden compartir con él algunos elementos, les otorgan una selectividad distinta, se engarzan de modo diferente a sus propios procesos de comunicación interna.

En sus últimos escritos Luhmann ha subrayado cómo los sistemas funcionales estructuran su comunicación va-

[11] En este sentido dice Luhmann: «No son los individuos los que constituyen la sociedad al decidirse —ya sea contractual, ya histórico-fácticamente— a entrar en la vida en común, sino que es la sociedad la que constituye a los individuos en tanto que les permite tratarse mutuamente como individuos, cerrar acuerdos, a unirse libremente de modo mutuo, hacerse responsables, sancionarse» («Individuum und Gesellschaft», *Universitas* 39, 1, p. 8).

[12] Entre los medios de comunicación simbólicamente generalizados más importante están, desde luego, el dinero y el poder, pero también las creencias religiosas, el arte, incluso algunos valores fundamentales ya cristalizados.

liéndose de un *código* binario, que sirve para acrecentar la identidad de las operaciones propias del sistema. Realmente sólo los sistemas más desarrollados y abstractos pueden acceder a estos códigos. Luhmann menciona los siguientes: el sistema económico, que funcionaría con la dualidad resultante de la posesión/no posesión de propiedad y/o dinero; el sistema jurídico, que funciona con el código legal/ilegal; el de la religión, con el dualismo trascendencia/intrascendencia; el de la ciencia, con el de verdadero/falso; y, por último, la política, que funcionaría con el código gobierno/oposición, útil sobre todo para ilustrar la política democrática, pero que puede operar también con otros códigos binarios, como progresista/conservador, o desde una visión expansiva/restrictiva de la política. Los códigos binarios no son más que reglas de duplicación, que permiten que toda aprehensión de la realidad pueda ser procesada como contingente; no es, pues, un atributo de la realidad, sino un mero recurso de técnica comunicativa mediante el cual los atributos de un determinado estado de cosas pueden fijarse, asentarse, gracias a la posible anticipación de su contrario. Una de las principales funciones de estos códigos reside en librar al sistema de tautologías y paradojas que provienen del mismo modo de operación autorreferencial —«legal es lo que es legal»—, ya que el sistema puede orientarse ahora a partir de una diferencia significativa [13]. Señalemos para concluir con estas consideraciones introductorias generales, cómo para Luhmann la tarea fundamental de la sociología estriba en intentar responder a la siguiente cuestión fundamental: «¿cómo se comunica la observación del mundo en el mundo?».

---

[13] Otra diferencia significativa, en este caso extrasistémica, es el tiempo, que permite distinguir entre pasado y futuro, sin lo cual no cabría imaginar un presente como mecanismo integrador de la realidad.

4. SISTEMA POLÍTICO Y ESTADO DE BIENESTAR

En todas las monografías que Luhmann dedica a cada uno de los distintos sistemas subyace, como es obvio, el intento por aplicar su teoría general a las peculiaridades de cada ámbito funcional respectivo; consigue actualizarla así desde la perspectiva de cada sistema en particular. Pero a partir de ese momento no puede evitar tampoco introducirse en el debate interno que tiene lugar en el círculo teórico de la especialidad en cuestión. El por hoy texto fundamental de teoría política de Luhmann, su *Teoría política en el Estado de Bienestar* (1981), no es una excepción a esta regla, y está claramente influido por el contexto de la reflexión teórica en el que vio la luz. Y ello de un modo mucho más pronunciado aún que otros libros de Luhmann dedicados a sistemas sociales específicos, que son quizá de un espectro mucho más general [14]. El contexto al que estamos haciendo referencia no es otro que el relativo al debate en torno a la crisis del Estado de Bienestar, que ha venido acompañándonos a lo largo de los años setentas y primeros ochentas [15], y respecto del cual este libro toma partido de un modo explícito. A nuestro juicio cabe, pues, una lectura del mismo como un intento por presentar los tér-

---

[14] En cierto sentido, y si comparamos este libro —el único por ahora— de Luhmann sobre el sistema político con los que ya tiene sobre otros subsistemas (el derecho, la economía, la religión o la ciencia, por ejemplo), es fácil deducir que su libro específico sobre el sistema político está aún por hacer. Aun así Luhmann posee numerosos artículos que se ocupan directamente del sistema político como un todo o con alguno de sus aspectos (véase la bibliografía).

[15] Para una visión general de este debate, véase, F. Vallespín, «Crisis de la democracia y Estado Social», en *Política y sociedad. Estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol*, Madrid: CIS/CEC, 1987, vol. I, pp. 235-268.

minos de ese debate desde la peculiar estrategia de reflexión de la teoría de sistemas, que si bien acaba inclinándose por lo que cabría interpretarse como la opción «conservadora», lo hace valiéndose de un utillaje conceptual ciertamente ajeno a esta tradición. En este sentido podría decirse que Luhmann busca acotar su propio terreno y mantiene las distancias tanto respecto de unos como de otros contendientes teóricos, ya que a la postre hace a ambos la misma imputación: el mantenimiento de una visión pretérita y ya superada de la política.

No conviene olvidar que para nuestro autor, «una sociedad que está escindida en sistemas funcionales no dispone de *ningún órgano central*. Es una sociedad *sin vértice ni centro*» (p. 43) [16]. Por lo tanto, en contra de lo que sostenía la teoría política tradicional, para la cual el Estado y la política eran los centros de poder de la sociedad, su cima, «no se puede centrar sobre la política una sociedad funcionalmente diferenciada sin destruirla» (p. 44). En los momentos actuales, sin embargo, con el asentamiento definitivo del Estado de Bienestar, se sigue insistiendo en esta idea de atribuir a la política una responsabilidad global sobre la sociedad. Y esto desemboca en una «competencia universal del Estado, si no en el marco de la responsabilidad política, sí al menos desde la perspectiva de aquellos que elevan las pretensiones» (p. 148). Pero paralelamente, las posibilidades de acción política se ven limitadas, «no sólo por incapacidad, sino también por los fluctuantes fundamentos del «Estado Constitucional» y la libertad burguesa» (p. 148). Para Luhmann este hecho obedece, en suma, a la lógica intrínseca —de continua expansión— del Estado de Bienestar, caracterizado

[16] Las citas referidas al libro que presentamos se hacen por la edición española (Madrid: Alianza, 1993).

por él en una frase feliz como «el desbordamiento del Estado por la política»; es decir, «que ahora parece estar en la lógica de la política misma el crear situaciones, que en sus consecuencias colocan a la política ante problemas cada vez más difíciles» (1984: 102). Con esto se alude al hecho de que el sistema político no puede «tematizar» sus límites como venía haciendo antes de entrar en la dinámica del Estado de Bienestar. Hoy el sistema político, en mayor medida aún que otros subsistemas, es incapaz de ofrecer una explicación de sí mismo, de los otros sistemas o del entorno general. Bajo estas condiciones, ¿cómo puede cumplir su «función»? Por ponerlo en sus propias palabras, la cuestión es «si el sistema puede, bajo estas condiciones, operar de forma adecuada al entorno o si, en otros términos, puede percibir e integrar los problemas de los otros subsistemas de la sociedad (en especial de la economía y la educación) y aquéllos del entorno más extenso del sistema social, en caso de que requieran de una solución política» (p. 81). Este problema hay que ubicarlo en la misma evolución del proceso de diferenciación social, y en los mecanismos de autorreflexividad y de comunicación de cada sistema consigo mismo y con el entorno.

Según sostiene Luhmann, en la teoría política tradicional, al menos a partir del siglo XVIII, «el Estado constituye la fórmula para la autodescripción del sistema político de la sociedad» (1984b: 102). Esto permitió dotar de sentido propio a la política, no ya como algo equiparable a Estado, sino como algo que sólo puede determinarse a partir de él. Poco a poco, a medida que fue desarrollando la correspondiente diferenciación respecto de otros subsistemas, consiguió «tematizar» sus propios límites y empezó a imponer su propia autonomía sistémica; se convirtió en el punto de referencia capaz de dotar de

sentido a todos los conceptos políticos y a la política misma; y, al menos hasta la crítica de Hegel y Marx, el proceso de estatización de la política fue parejo al de despolitización de la sociedad. El asentamiento del Estado Constitucional logró asegurar una «neutralidad jurídica» frente a las discrepancias políticas. Así pudo el Estado conservar una cierta independencia, no ya sólo respecto a la sociedad, sino frente a la política misma. Esto se traduce en la capacidad de introducir la fórmula semántica «Estado» en el sistema político, de modo que la identidad de éste se configure de tal forma, que haga posible su convivencia con las discrepancias y conflictos políticos. Con ello el sistema político alcanza un nuevo nivel de complejidad: «puede percibir su unidad como Estado y combinarla con discrepancias políticas. Sólo cuando esto resulta viable puede dejarse abierto el recurso a los conflictos políticos de las fuerzas sociales» (1984b: 107). Los distintos experimentos y soluciones institucionales a este problema encuentran en los diferentes textos constitucionales el instrumento fundamental que permite su fijación y alteraciones. La autorreferencia o autodescripción de este sistema como Estado permite también orientar la política dentro de un orden jerárquico que dote de *efectos jurídicos* a las decisiones políticas. Es en este sentido en el que el Estado ejerce la función de discriminar *asimétricamente* la política, diferenciando y jerarquizando las decisiones. En cualquier caso, a lo que conduce este proceso es a afianzar el *sentido* de la política dentro de los límites de un *sistema* al que la referencia semántica de Estado permite cobrar una identidad propia [17] con la que se enfrenta al entorno y recibe su influjo. El sistema así constituido posee una «doble referen-

[17] No debe perderse de vista —y como ya sabemos— que este proceso de autorreferencia sistémica con recurso a algún concepto

cia»: es a la vez abierto y cerrado; cerrado en el marco de su propia autorreferencia, y abierto respecto a la información del entorno que le afecta y por la cual se siente vinculado (1984b: 113).

Con esta autorreflexividad o referencia del sistema político sobre sí mismo, y a medida que la unidad del sistema pudo ser captada temáticamente, se abrió el proceso de incorporación de la teoría al sistema («la temática del Estado, una vez inventada, pudo actuar como punto de cristalización de la teoría política» (1984: 113). La reflexión teórica, encarnada fundamentalmente en una «teoría del Estado», contribuyó así decisivamente a delimitar las funciones, el contenido y los medios de supervivencia del Estado constitucional; consiguió construir una especie de mecanismo regulador capaz de enfrentarse a los peligros y eliminar las disidencias que pudieran amenazarle. En este sentido incorporó un *feedback* negativo: el sistema eliminaba automáticamente las desviaciones y mantenía su identidad [18].

---

simplificador no es exclusivo del sistema político. Algo similar ocurre también en el sistema económico, donde el «dinero» asume una función similar a la de «Estado» en el sistema político. Todas las operaciones y categorías que pretenden incluirse en su marco conceptual se presentan a través de la referencia al pago monetario (desde el trabajo hasta el capital). Con ello el sistema monetario se constituye en expresión unitaria del sistema económico global, en su medio de comunicación básico (véase, Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988, pp. 14 y ss.).

[18] Obsérvese que desde la teoría luhmanniana de la autorreferencia o autodescripción sistémica, la incorporación de la «teoría del sistema en el sistema» permite que éste integre conceptualmente los límites de su complejidad y pueda guiar el proceso comunicativo con el entorno. De alguna forma puede decirse que, al modo cartesiano, el sistema toma consciencia de sí mismo y a partir de aquí ordena su relación con el mundo, observa, discrimina y dispone de un marco de referencia que sirve a la vez para diferenciarle del entorno y participar en él (véase 1984a: 593 y ss.).

Pero en esta teoría del Estado no hay lugar para el futuro: se somete pasivamente al «desarrollo social». «No proyecta ningún tránsito hacia otra forma de Estado, hacia otra forma de autodescripción del sistema político» (1984b: 114). Aun no previendo lo que luego se denominaría Estado de Bienestar, ella misma contribuye a crearlo. Ahora bien, éste no es producto de la reflexión teórica, como ocurre con el Estado constitucional (donde la teoría, como acabamos de ver, asume una importancia central), sino que se origina tras determinados procesos evolutivos difíciles de precisar; es el resultado de «metas políticas, pero, precisamente, de metas políticas no reflexionadas» (1984b: 114). Y esto explica en gran medida el desbordamiento del Estado por la política. Pero veamos esta situación con más detalle.

Por todo lo dicho hasta aquí, es fácil deducir que las reflexiones que Luhmann dedica a estos problemas van dirigidas a buscar una teoría política *para* el Estado de Bienestar, *sobre* el Estado de Bienestar y, como indica el título de su obra, *en* el Estado de Bienestar. Se trata fundamentalmente de formular una teoría desde dentro del objeto mismo (p. 11) que permita esa fijación de sus límites que él ve tan necesaria, y sin que por ello se vea afectada la comunicación sistémica. Esta sería su aportación al debate más general sobre la crisis, que para él es esencialmente teórica, de falta de reflexión de la política sobre sus propios límites. Una vez puesta en marcha esta teorización que es, en definitiva, lo que hace en el trabajo que aquí recogemos, la crisis no se manifiesta —al modo «neomarxista»— como un problema de legitimación, ni como contradicción dialéctica entre capital y trabajo o entre los imperativos de la democracia liberal y las necesidades de acumulación de la economía capitalista, ni tampoco —al modo «neoconservador»— como la falta de ajuste entre las demandas sociales y la capacidad del

sistema para satisfacerlas. Se trata, fundamentalmente, de un problema de adaptación entre sistema y entorno, de la incapacidad del sistema político para establecer la suficiente transparencia propia y a partir de ahí su relación comunicativa con otros subsistemas que continuamente se enfrentan en un proceso de retroalimentación dinámica y circular, a un mundo en constante movimiento de diferenciacion y «dediferenciación» sistémica. En cierto sentido puede decirse, pues, que para la teoría de sistemas la relación sistema/entorno es siempre «crítica», ya que siempre ha de afrontarse la reducción de la complejidad, y esto crea sin cesar nuevas mutaciones en la estructura interior y exterior de los sistemas.

La peculiaridad del Estado Social en este sentido reside en su «siempre continua *inclusión* de temas e intereses como propios de la política» (p. 65; énfasis nuestro). Es cada vez mayor el cúmulo de cuestiones que suscitan una respuesta política. Esto lleva a que la «autodescripción Estado no se establezca sólo en las instituciones, sino también en la actitud de las pretensiones y expectativas. Fija el indispensable destinatario comunicativo, no como algo *ad hoc*, sino como unidad de innumerables operaciones del sistema global» (1984b: 116). La política debe asumir entonces la responsabilidad sobre cantidad de aspectos de la realidad que escapan a su control directo. «El Estado democrático se orienta hacia las necesidades de la población y busca, en especial a través de la competencia institucionalizada por el acceso al poder (*redundancy of potential command*), mejorar la satisfacción de necesidades. Como consecuencia de esto aumentan las necesidades mismas, suben los niveles de exigencia y se acaba esperando del «Estado» resultados que, técnicamente, con los medios de la política, con decisiones vinculantes colectivamente, no pueden ser conseguidos» (1984b: 117). Este «autodesbordamiento» al que se somete el sis-

tema político asume los rasgos de un *feedback* positivo, en el sentido de que no dispone, en principio, de ningún mecanismo que filtre y elimine la disidencia, como ocurría en el Estado constitucional; debe corregir, en consecuencia, de forma «interactiva», no «retroactiva» (Pizzorno), su propia racionalidad para poder adaptarla a las presiones del ambiente. Con ello, normas, valores y teorías que cobraban sentido en su referencia al complejo del Estado y del derecho, pierden su fuerza de convicción. El problema a que se ve sujeto el Estado de Bienestar estriba en que, manteniendo intactos sus mecanismos jurídico constitucionales, no puede disponer de ellos para moderar su crecimiento; «el sistema político, edificado como Estado de Bienestar, se introduce en una relación social y, por tanto, en una relación con el ambiente *que él mismo ya no puede regular*» (1984b: 119).

Luhmann sostiene que ante esta situación no sirven categorías conceptuales tales como izquierda/derecha, liberalismo/socialismo; lo que está en juego es el alcance de que queramos dotar al concepto de la política. La alternativa está entonces entre un concepto «restrictivo» y otro «expansivo» de la política. Este último es el que corresponde a la práctica dominante del Estado de Bienestar y sigue la tradición de asignar a la política el papel rector de la sociedad y de imputarle la responsabilidad global por todo lo que acaece en cualquiera de sus ámbitos. «La política sería el destinatario último de todos los problemas que permanecen sin solución, sería una especie de cima jerárquica de la sociedad, sería la última instancia» (p. 156). En contra de esta concepción propugna el concepto restrictivo: la política como función específica entre otras muchas, que es consciente de sus límites y se guía prioritariamente por criterios de eficiencia; que pondera sus relaciones con otros dominios funcionales y establece con ellos los puentes comunicativos necesarios

para recibir su influjo sin interferir en su autonomía recíproca. Frente a la actitud ante la acción política del concepto expansivo —dirigido por la máxima: «debemos ayudar, intervenir, redirigir cuando se presenta algún problema, incluso aunque no sepamos si es posible o cómo pueda alcanzarse un resultado efectivo» (p. 157)— la visión restrictiva sugiere un examen de los medios político-administrativos de la resolución de problemas, valora la efectiva disposición de los medios poder y dinero antes de embarcarse en políticas expansivas de dudosa efectividad. «El lugar de la apelación a la buena voluntad lo ocuparía la dura pedagogía de la causalidad» (*ibíd.*).

Las razones por las cuales Luhmann favorece este concepto restrictivo de la política parecen evidentes a la luz de lo ya dicho hasta aquí. En efecto, si el ejercicio efectivo de las funciones que competen a los distintos subsistemas que integran un «supersistema» social carente de centro consiste en el mantenimiento de su respectiva diferenciación y «autodescripción» —con plena transparencia entre cada uno de sus elementos y de diferenciaciones internas y una constante comunicación intersistémica— es fácil colegir que la política no puede ser una excepción. Por tanto, aquellos problemas que no sea capaz de resolver por sus propios medios deben ser resueltos dentro de otros subsistemas que posean más recursos para afrontarlos. Piénsese que la capacidad de cada subsistema para enfrentar los problemas de su ambiente respectivo es muy superior a la de los otros, centrados en campos funcionales distintos. Ello deriva de su mayor capacidad para observar aquello que entra dentro de sus límites. La «autorreflexión» permite que puedan ser resueltos los problemas que afectan a cada subsistema sin necesidad de recurrir a prestaciones de otros subsistemas. Ocurre además, que la observación y control que hace cada subsistema de su objeto es distinta de

la que otro subsistema puede hacer de él; los subsistemas son respectivamente «no transparentes». Esto es lo que en la terminología de la teoría de sistemas recibe el nombre de «cajas negras» (*black box*): «se trata de un concepto que se refiere a la observación de un sistema por otro» (p. 68). Al no existir en los subsistemas diferenciados un lugar privilegiado desde el cual observar todo el sistema social global, las perspectivas se reducen a la plena contemplación que de sí mismos y de sus límites pueden emprender cada uno de los subsistemas, o bien de las más limitadas observaciones de *black box* que hacen de los otros subsistemas. En este caso, «no se sabe en realidad lo que ocurre dentro de la «caja negra»; pero sí se sabe cómo hay que operar con ella y cómo puede ser utilizada» (p. 68). Sólo si el sistema político es capaz de desprenderse y descentralizar problemas que pueden ser resueltos más eficazmente por otros subsistemas, y sólo si entra en una comunicación más intensa consigo mismo podrá empezar a solventar los problemas propios de su ámbito. Para ello debe dejar de operar como *sub*sistema que actúa para resolver los problemas propios de *toda* la sociedad y *restringirse* a lo que constituye su objeto funcional.

5. La política democrática

En sus artículos sobre el sistema político posteriores al que aquí nos ocupa, Luhmann va a abandonar ya todo diagnóstico sobre la pretendida crisis de la política o del Estado de Bienestar, y sus reflexiones se centran más sobre algunos aspectos puntuales del sistema político, a los que intenta adaptar algunos de los nuevos recursos teóricos alcanzados tras su giro autopoiético. Un tema recurrente es, sin embargo, su crítica a la concepción normativa de la democracia.

A la vista de lo que ya hemos visto hasta aquí, parece evidente que para este autor no hay lugar, no ya sólo para una visión de la democracia como valor moral sustantivo, sino para cualquier otro concepto normativo como justicia, libertad, igualdad, etc. Una teoría que renuncia a explicar la realidad social a partir de sujetos humanos no tiene cabida para la ética, ni por tanto, para una concepción democrática normativa. Esto lo puso ya de manifiesto en el pequeño trabajo donde se ocupó por primera vez del tema (1971), y arremetía ya contra un concepto de democracia que ignora los condicionamientos de la diferenciación funcional y trata de imponerse sobre ellos. Frente a este postulado normativo Luhmann proponía otro funcional, casi tecnocrático: democracia sería el «mantenimiento de la complejidad a pesar del continuo trabajo decisorio, el mantenimiento del ámbito de selección más amplio posible para decisiones siempre nuevas y diversas» (1971: 40). Sirve, pues, para conservar la identidad de un sistema cada vez más plural y complejo; por tanto, «democrático es aquel procedimiento que conduce a concepciones políticas plurales, políticamente sensibles, oportunistas, innovativas» (1971: 41). Dentro del sistema político la democracia cobra sentido como principio regulador del movimiento y la comunicación «circular» entre sus tres subsistemas: política, público y Administración. Como ya vimos, una de las características fundamentales del proceso de diferenciación interna del sistema político había consistido precisamente en el tránsito desde un sistema jerárquico, de arriba-abajo (autoridad/súbdito; gobernantes/gobernados), a otro de «circulación dinámica». En éste, «el público influye a la política a través de las elecciones. La política establece límites y prioridades a las decisiones de la Administración... La Administración se vincula a sí misma y al público por sus decisiones, y este último a su vez puede reac-

cionar frente a las decisiones a través de las elecciones políticas o mediante otras expresiones de opinión apoyadas en éstas» (1981: 64-5).

En este contexto parece evidente que la democracia permite atender a la pluralidad mejor que otros sistemas o métodos de adopción de decisiones políticas; es, por ponerlo en otros términos, «instrumental» para el funcionamiento del sistema como un todo, pero no puede decirse que sea un valor en sí mismo que haya de imponerse independientemente de cualquier consideración de índole funcional. La democracia, como otros valores políticos fundamentales, sería el resultado y la precondición de un determinado proceso de diferenciación social; aseguraría un orden comunicativo y pluralista frente a las constantes amenazas de monopolización provenientes de la economía y la política. Pero hay otro aspecto que Luhmann se esfuerza por acentuar en un pequeño trabajo sobre el futuro de la democracia (1987, ed. esp. 1993). Nos referimos al peligro que la excesiva «moralización» de la política puede suponer para el funcionamiento de su código y, en consecuencia, su mantenimiento como factor capaz de aumentar la contingencia, las opciones que se abren a la acción política —y, por tanto, también su capacidad para mantener la «circulación dinámica» entre los distintos sistemas—. Su tesis —«que la acción política en la democracia debe desenvolverse *al nivel de una mayor amoralidad*» (ed. esp.: 144)— es ciertamente provocadora, pero refleja bien a las claras el concepto de democracia de que parte, marcado por la diferencia entre gobierno/oposición como código binario fundamental de la política democrática, y su absoluto desdén por las cuestiones de tipo normativo. No querríamos anticipar aquí burdamente lo que de un modo conciso y claro se nos ofrece en el trabajo mencionado. Sólo, y por acabar, insistir en la pecũliaridad de la estrategia explicativa luh-

manniana, que obliga a un absoluto replanteamiento de toda nuestra organización conceptual, pero que en último término queda por juzgar al lector.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Obras de carácter general*

Entre éstas deben mencionarse sus siguientes colecciones de artículos: *Soziologische Aufklärung 1*, Opladen: Westdeutscher Vlg., 1970; *Politische Planung*, Opladen: Westdeutscher Vlg., 1971; *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Vlg. 1975; *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen: Westdeutscher Vlg., 1981; *Soziologische Aufklärung 4*, Opladen: Westdeutscher Vlg, 1987; *Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektive*, Opladen: Westdeutscher Vlg. Por último, mencionar la que puede considerarse como la formulación más elaborada de su teoría general: *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984a.

2. *Obras de tema político*

Entre sus numerosos artículos de tema político habría que destacar los siguientes: «Komplexität und Demokratie», en *Politische Planung, op. cit.*, pp. 35-43; *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Munich: Olzog, 1981 (hay trad. española en Madrid: Alianza, 1993); «Wohlfahrtsstaat zwischen Evolution und Rationalität», en P. Koslowski *et al.*, *Chancen und Grenzen des Sozialstaats*, Tubinga, 1983, pp. 26-40; «Der Staat als historischer Begriff», en Marcel Storme, *Mijmeringen van een Jurist bij 1984*, Antwerpen, 1984, pp. 139-154; «Staat und Politik: Zur Semantik der Selbstbeschreibung politischer Systeme», *Politische Vierteljahresschrift*, Sonderheft 15, 1984b, pp. 99-125 (recogido también en *Soziologische Aufklärung 4*, 1987); «Die Zukunft der Demokratie», en *Soziologische Aufklärung 4*, pp. 126-132 (en este libro se recogen otros 8 artículos de tema político o politológico); «Politische Steuerung: Ein Diskusionsbeitrag», en *Politische Vierteljahreschrift* 30, 1989a, pp. 4-9; «Theorie der politischen Opposition», *Zeitschrift für Politik*, vol. 1, 1989b, pp. 13-26; «Eine entmoralisierte Moral: Zur Ethik der modernen Politik, *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 32, 1991a, pp. 302-316; «Selbstorganisation und Information im politischen System», en *Selbs-*

torganisation, Jahrbuch für Komplexität in den Natur, Sozial und Geisteswissenschaften, vol. 2, 1991b; pp 12-26. Una interesante recopilación de artículos políticos de Luhmann en lengua inglesa se recoge en la misma edición inglesa de *Political Theory in the Welfare State*, Berlín/N. York: Walter de Gruyter, 1990.

Capítulo VIII

RICHARD RORTY Y LA POLÍTICA DEL NUEVO PRAGMATISMO

Angel Rivero Rodríguez
Universidad Autónoma de Madrid

1. El pragmatismo clásico, el nuevo pragmatismo y la política

El pragmatismo fue, durante el primer tercio del siglo XX, la filosofía dominante en los EE.UU. y su órbita de influencia abarcaba el derecho, la educación, el arte, la religión y, también, la teoría social y política. Era, a todos los efectos, la filosofía pública por antonomasia de Norteamérica. Y así fue vista por sus coetáneos del otro lado del Atlántico que la consideraron, de forma tópica e imprecisa, como la expresión de la creatividad (*ingenuity*) americana, como expresión de la practicidad y del ingenio de una joven y pujante república mercantil. El término pragmatismo no denota, sin embargo, una doctrina rígida atada a una determinada concepción del mundo, ni una escuela de pensamiento con unos axiomas definidos. Más bien acontece lo contrario. William James (1842-1910), uno de los más

eximios representantes del pragmatismo clásico y el primero en dar publicidad a esta denominación, era de entre estos pensadores quien más enfatizaba el aire de familia común a todos ellos y, sin embargo, en su libro *Pragmatismo* (1907) alude, en lugar de a una escuela, a un vago *movimiento pragmatista* y esto no sin hacer constar su disgusto por la denominación. Más aún, otras figuras señeras del pragmatismo clásico estuvieron más preocupadas por enfatizar lo idiosincrásico de su pensamiento que de subrayar ese supuesto parentesco común. Así, Charles Sanders Peirce (1839-1914), el primer pragmatista y el inventor de la denominación a decir de William James, decidió rebautizar su propio pensamiento, en su afán por distanciarse, como «pragmaticismo», una denominación que le pareció suficientemente poco atractiva como para que no le fuera, de nuevo, secuestrada. Y John Dewey (1859-1952), por completar el trío más famoso del pragmatismo clásico, aunque no dejó de reconocer su deuda con James y Peirce, también abundó de forma explícita en sus diferencias y se veía a sí mismo definido de forma más completa como un «experimentalista» [1]. Pero además, y limitándonos a estos tres pragmatistas clásicos ya citados, las diferencias no sólo hacen referencia a lo ambiguo de la homogeneidad de su orientación filosófica, en el sentido de escuela o movimiento, sino también a las disciplinas a las que se aplicaron. Peirce era, básicamente, un lógico. James fue, entre otras muchas cosas, un psicólogo. Y Dewey, un filósofo social y un pedagogo. Y si nos centramos en lo más relevante para el tema de este artículo, la política, veremos

[1] Véase, en lo que refiere a Dewey y esta resistencia a identificarse con el pragmatismo entendido como escuela, el libro de Robert B. Westbrook *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 122 y la bibliografía que se da en la misma página, n. 6, sobre este tema en general.

que las disparidades no son menores. Peirce era por completo ajeno a la preocupación de la teorización política. James era un liberal que ligó expresamente la forma de reflexión pragmatista con un modelo político pluralista y antiautoritario, de hecho dedicó su libro *Pragmatismo* a J. S. Mill. Y John Dewey fue un crítico del capitalismo, de su componente asocial y disgregador de los vínculos comunitarios, y buscaba conciliar el socialismo y el liberalismo a través del desarrollo de la política democrática.

Por tanto, bajo la denominación de «pragmatismo» se agrupaban pensadores de múltiples disciplinas y orientaciones políticas y filosóficas. El pragmatismo era, en suma, un rótulo abierto y general que hacía referencia, de manera elástica, a una actitud intelectual frente al problema del significado y del conocimiento y que, al hacer esto, ponía de relieve un cierto talante que podía tener consecuencias políticas. Pero que, como etiqueta, no hacía distinciones precisas, ni tajantes, al clasificar. No obstante, esto no significa que no podamos señalar unas lindes más o menos precisas que acoten los rasgos esenciales del pragmatismo. Richard Posner ha sintetizado en tres rasgos o elementos aquello que es preciso para que una filosofía o pensamiento sea etiquetado como pragmatista: «El primero es la desconfianza ante las entidades metafísicas ("realidad", "verdad", "naturaleza", etc.) consideradas como garantes de certidumbre tanto en epistemología, en ética o en política. El segundo es una insistencia en que las proposiciones han de ser evaluadas por las consecuencias, por las diferencias a las que dan lugar, y si no dan lugar a ninguna desecharlas. El tercero es una insistencia en juzgar nuestros proyectos, sean éstos científicos, éticos, políticos o jurídicos, por su conformidad con necesidades sociales u otro tipo de necesidades humanas en lugar de por crite-

rios "objetivos" o "impersonales"» [2]. Esto es, el pragmatismo era, más bien, una actitud liberal, en su sentido coloquial y etimológico de desapego o desprendimiento, frente a las propias creencias y por tanto de tolerancia hacia las ajenas, en la investigación y en la discusión pública. De hecho, Posner señala que de los tres rasgos distintivos del pragmatismo se puede inferir una actitud progresista, secularista y que apela al sentido común.

Sin embargo, y por circunstancias diversas que muchos asocian a la llegada de los teóricos exiliados *europeos* que huían del totalitarismo que asolaba Europa en los años treinta y cuarenta, el pragmatismo perdió pronto su preeminencia en la vida americana. La despreocupada articulación teórica del pragmatismo, su apertura disciplinar y conversacional, su desinterés por desarrollar una teoría desligada de la práctica e incluso su desinterés por teorizar la práctica científica, así como su nula obsesión metodológica hicieron de él un débil rival frente al agresivo ataque del positivismo. Más aún, el pragmatismo fue desprestigiado al extremo de pasar de ser el pensamiento paradigmático del país a verse empujado hasta la marginalidad, y esto tanto en la esfera pública como en la vida académica. Bien pudiera decirse que lo que aconteció con el pragmatismo a mediados de siglo fue un cambio revolucionario de paradigma. Y en tanto cambio revolucionario significó, puesto que no hay acumulación en los procesos revolucionarios, un reemplazo sin mediaciones ni compromisos.

El nuevo paradigma que sustituyó al viejo fue la concepción analítica, epistemológicamente centrada, de la filosofía. Un modelo de pensamiento que pronto alcanzó

---

[2] Richard A. Posner, «What Has Pragmatism to Offer Law?», en M. Brint y W. Weaver, *Pragmatism in Law and Society*, Westview Press, Boulder (Col.), 1991, pp. 35-36.

casi el mismo dominio de influencia del que había disfrutado el pragmatismo, pero ahora articulado sobre un nucleo teórico mucho más duro, esto es, más abstracto y completamente desligado de esa práctica creativa que enfatizaba el pragmatismo. La idea que orientaba este pensamiento era la de que, en síntesis de William E. Connolly [3], «el progreso en la filosofía moral, en las investigaciones sociales y en las ciencias naturales es esencialmente dependiente de la articulación de un fundamento epistemológico para estas empresas». La «verdad», el viejo ídolo de la tribu, como la denominó James, volvió a ocupar en todos los campos de reflexión el pedestal del que la había desalojado la práctica de los pragmatistas. Hans Reichenbach, uno de esos exiliados europeos que encontró refugio en la Universidad de California, publicó en 1951 un libro titulado *The Rise of Scientific Philosophy* que marcó profundamente el tono de las ciencias sociales en Norteamérica. En él se postulaba que el modelo que pretendidamente ejemplificaban las ciencias naturales de búsqueda de la verdad debía orientar la actividad del resto de los saberes humanos como forma, precisamente, de acabar con la pluralidad de visiones que dominaban estas disciplinas y que conducían a un inoperante relativismo y a la ignorancia de la existencia de verdades científicas. Todo lo que no se amoldara al método de las ciencias naturales fue calificado como mera especulación y disculpado, en el mejor de los casos y en tono paternalista y suficiente, como producto de un estadio superado del pensamiento en el que éste no era aún capaz de responder a los dilemas que se le planteaban. Este fue el camino seguido por el pragmatismo en la valoración académica. El nuevo paradigma

[3] William E. Connolly, «Mirror of America», *Raritan*, 3, 1983, pp. 124-135.

analítico consideró que el pragmatismo, debido a su simpatía por las prácticas conversacionales de la comunidad científica, que estos últimos sentían muy próximas a su concepto intersubjetivo de significado, tenía el corazón en el lado correcto, pero puesto que no habían reparado en el método de las ciencias naturales a la hora de articular sus pensamientos, éstos quedaban reducidos a mera especulación.

Sin embargo, y esto no deja de tener algo de paradoja del destino, fue precisamente la incapacidad de este pensamiento analítico, positivista, de cumplir su propio programa, de describir la forma en la que funcionaban las ciencias naturales que habían tomado como paradigma para el resto de saberes, lo que condujo a su ocaso y, en palabras de Richard Rorty, lento suicidio. Bien, pues es, por su parte, el debilitamiento de este paradigma «duro», debido a los cortocircuitos que produce la propia pretensión esencial de articulación de un fundamento epistemológico, lo que ha dado pie, o al menos ha permitido la recuperación, o el renacimiento, del pragmatismo. Este nuevo «pragmatismo» se distingue del viejo, en primer lugar, por la cesura cronológica que el positivismo ha introducido entre uno y otro. Pero también, y esto es más importante, porque, como nos dice Richard Rorty, el nuevo pragmatismo ha aprendido algunas lecciones de la filosofía analítica. Este pensador, el principal animador de esta recuperación del pragmatismo bajo la etiqueta de «nuevo pragmatismo», señala dos diferencias básicas entre el viejo pragmatismo y el nuevo. De ellas, «sólo una tiene algo de interés para quienes no sean profesores de filosofía»: «la primera es que los nuevos pragmatistas hablan de lenguaje en lugar de experiencia, mente o consciencia, como hacían los viejos. La segunda consideración es que todos hemos leído a Thomas Kuhn, N. R. Hanson, Stephen Toulmin y Paul Feyerabend, y por tan-

to nos hemos vuelto suspicaces respecto al término «método científico». Los nuevos pragmatistas desearíamos que Dewey, Sidney Hook y Ernst Nagel no hubieran utilizado ese término como lema, puesto que somos incapaces de mostrar que denote algo diferenciado» [4]. Sin embargo, me parece que en el nuevo pragmatismo, frente a lo que ocurría en el clásico, no sólo hay una asunción del giro lingüístico y una desintegración del mito positivista de la ciencia, a resultas de los estudios de los nuevos historiadores de la ciencia, también hay un sesgo político mucho más marcado. Y por ello no me parece casual que Rorty, cuando busca inspiración en el viejo pragmatismo, nos remita siempre al único de aquellos pensadores que se ocupó ininterrumpidamente del análisis de problemas políticos: John Dewey. E incluso que llegue a decir que su propio trabajo tan sólo consiste en una adaptación para un público distinto de lo que éste dijo [5]. John Dewey, y también su discípulo Sidney Hook, dio una clara orientación hacia la política democrática a su pensamiento, pero esto no dejó de constituir un rasgo personal de la obra de este autor, no del pragmatismo. Ya he mencionado de pasada que el pragmatismo no tuvo, como tal movimiento, una política determinada. De hecho mencioné que, todo lo más, podría afirmarse de él un talante liberal susceptible de tener un cierto tipo de articulación política. Lo cierto es que el pragmatismo, fuera de América, tuvo escaso éxito entre los teóricos políticos liberales y, sin embargo, no pasó inadvertido, para horror de los propios pragmatistas, a muchos teóri-

[4] Richard Rorty, «The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice», en M. Brint y W. Weaver (eds.), *Pragmatism in Law and Society*, *op. cit.*, p. 91.

[5] «After Philosophy, Democracy», entrevista con Richard Rorty, en Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 106.

cos autoritarios. Hans Joas, en un artículo titulado significativamente «El pragmatismo americano y el pensamiento alemán: una historia de malentendidos», nos cuenta con todo género de detalles cómo incluso algunos teóricos nacionalsocialistas acogieron con entusiasmo el pragmatismo. Para ello les bastó traducir el énfasis pragmatista, o mejor emersoniano, de la práctica individual por las hazañas de los pueblos, e incluso explicaron la afinidad entre este pensamiento norteamericano y el suyo apelando al mismo origen racial, germánico, de ambas naciones [6]. El propio Benito Mussolini tampoco perdió ocasión para aportar su granito de arena: «Io personalmente sono un ammiratore di Emerson e di James» [7]. Pero la respuesta de los teóricos liberales fuera de Norteamérica no fue menos sorprendente. Karl R. Popper, que pasa por ser un importante teórico liberal contemporáneo, dedica en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos* un encendido párrafo al pragmatismo. El libro, que anticipa el lenguaje de la guerra fría, y que pertenece al género inquisitorial, tan en boga en aquellos tiempos, de buscar culpables intelectuales a los males del siglo, también cuelga al pragmatismo el sambenito de pensamiento autoritario. Popper, que debió conocer el pragmatismo por lo que le contaron sus paisanos menos liberales, llega al paroxismo de la desfiguración cuando identifica éste con un pensamiento que defiende que lo verdadero es lo útil para los intereses del Estado, y remacha: «En el terreno teórico, los sucesores pragmatistas de Hegel llegaron a dar, efecti-

[6] Hans Joas, «American Pragmatism and German Thought...», recogido en H. Joas, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp. 94-121. En lo referente al fascismo y su relación con el pragmatismo, véanse las pp. 107-111.

[7] Benito Mussolini, «Secondo Messaggio al Popolo Americano», *Opera Omnia di Benito Mussolini*, Florencia, La Fenice, 1958 (1972), vol. XXIV, p. 329.

vamente, este paso; en el práctico, lo dio el propio Hegel y sus sucesores racistas» [8].

En fin, lo único cierto en medio de esta confusión es que para cuando escribieron unos y otros, el pragmatismo como tal movimiento no tenía una teoría política determinada, pero parece, al menos intuitivamente, de sentido común que una concepción contextual y situada del significado está más próxima a una actitud liberal que una con pretensiones absolutistas. Además, estamos hablando de los años treinta y cuarenta de este siglo, por aquel entonces John Dewey, que sí había dado un marcado carácter político a su pragmatismo, lo había hecho en términos inequívocamente democráticos.

Lo que quería mostrar con esta digresión es que la indefinición política del pragmatismo no deja de traslucir un enorme potencial político en sus propuestas. Y, aunque erradas, las lecturas políticas que se hicieron de este pensamiento muestran que había una disposición inmediata a ligar esta forma de pensamiento con consecuencias políticas esenciales. También muestran algo más, y esto es relevante para la interpretación de la teoría política de Richard Rorty: frente a lo que pudiera parecer a primera vista, las relaciones entre pragmatismo y liberalismo son problemáticas. Parte de esta problematicidad procede de la ambigüedad propia de los dos términos que queremos ligar. Ya hemos visto lo que sucede cuando se intenta concretar en términos políticos lo que sea

---

[8] Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Orbis, Barcelona, 1984, vol. I, p. 145. En la nota 23 de la p. 278 Popper abunda en las relaciones entre pragmatismo y autoritarismo apelando a la autoridad de Bertrand Russell: «La teoría pragmática de la verdad (que deriva del hegelianismo) fue criticada por Bertrand Russell, desde el punto de vista de la teoría absolutista de la verdad, ya en 1907, y en época más reciente éste demostró la estrecha relación que media entre las teorías relativistas de la verdad y las ideologías fascistas». Ver Russell, *Let the People Think*, pp. 77, 79.

el pragmatismo. Pero otro tanto habría que decir del liberalismo. Y no sólo por la distancia que separa al significado de esta denominación política en América y en Europa, sino también por la enorme amplitud de posiciones políticas que abarca el espectro de los que se acogen bajo tal denominación. Prácticamente cualquier orientación política, aceptado un consenso constitucional básico, cabe dentro del paraguas del liberalismo: Estado mínimo o estado social; keynesianismo o mercado sin limitaciones. Y si el aire de familia del liberalismo viene dado por ese mínimo común denominador del Estado constitucional, éste, aunque conforma la raíz histórica de la política liberal, ha dejado de ser un rasgo exclusivamente definitorio de este pensamiento para convertirse en el fundamento del consenso político básico de todas las sociedades democráticas contemporáneas. Así pues, en aras de la precisión, quizá sería mejor hablar de ahora en adelante de liberalismos.

Pero, además del problema de la ambigüedad de los términos, hay un punto de verdadera fricción entre el pragmatismo y el liberalismo. Charles W. Anderson ha puesto de relieve este conflicto, en su libro *Liberalismo pragmático* [9], al situar ambos pensamientos en el contexto de la tradición política norteamericana. Al realizar esta operación los terminos adquieren una claridad de la que hasta ahora carecían. Así pragmatismo y liberalismo serían la cristalización contemporánea de las dos corrientes rivales que conforman la tradición política norteamericana. El pragmatismo representaría la concepción flexible del derecho, de la política y del estado que habría animado el reformismo político de este siglo y que tendría su plasmación ejemplar en el *New Deal*. Los valores que en-

[9] Charles W. Anderson, *Pragmatic Liberalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

carnaría el pragmatismo serían los derivados de la naturaleza cooperativa, social, de los empeños humanos. La otra corriente, que para mayor precisión califica Anderson de liberalismo *clásico*, tendría como referentes políticos la defensa del libre mercado capitalista y del estado mínimo, así como una interpretación inflexible —esto es, no social— del derecho. Sus valores serían los del individualismo radical. Lo que sostiene Anderson es que no sólo es posible conciliar ambas corrientes sino que sólo así se nos hace relevante cómo funciona en la práctica una sociedad liberal. Esto es, el liberalismo aquí funcionaría proporcionando los principios abstractos sobre los que descansa el entramado institucional del estado liberal y el pragmatismo mostraría su encarnadura práctica, «añadiría la dimensión de sustancia y comunidad que necesita el pensamiento liberal». En suma, liberalismo y pragmatismo, más allá de su aparente contradicción, realizarían funciones distintas pero complementarias dentro de una tradición, de una práctica política liberal más amplia: lo que los nuevos pragmatistas gustan en llamar, siguiendo a Jefferson, el experimento de democracia americano. Para Anderson lo que hace necesario al pragmatismo desde la perspectiva liberal es su capacidad para enfrentarse a los problemas de la razón práctica política, un tipo de problemática completamente remota para la teoría liberal. En palabras suyas, «el liberalismo pragmático es una *disciplina* dedicada al juicio político» y es este «juicio político» lo que echa en falta en la concepción excesivamente formal del liberalismo clásico.

Sin embargo, en lo que sigue, no vamos a ocuparnos directamente de la política del pragmatismo original al que hicimos referencia, del «pragmatismo clásico», ni tampoco nos ocuparemos del liberalismo clásico, aunque será inevitable referirnos en ocasiones a ambos. Ni siquiera nos ocuparemos de los epistemólogos postanalíti-

cos que han sido agrupados en ocasiones bajo la etiqueta de neopragmatistas. Tan sólo lo haremos de un pensador, Richard Rorty, que ha sido el principal reactivador del pragmatismo y que nos interesa, sobre todo, por el carácter eminentemente *político* que ha dado a tal recuperación. Y también lo haremos, aunque tangencialmente, de alguno de sus críticos que, no obstante sus diferencias políticas, simpatiza con el nuevo pragmatismo.

Rorty, con anterioridad a Anderson, ha intentado ligar pragmatismo y liberalismo, y no ha dudado en hacerlo en términos provocadores y polémicos defendiendo un llamado «liberalismo burgués postmoderno» [10]. Lo que se trasluce en esta recuperación del pragmatismo, como intentaré mostrar, es el temor de Rorty a que la crítica postmoderna no sólo arrumbe los metadiscursos de la modernidad sino las mismas instituciones liberales de los países democráticos. En este sentido, la pretensión de Rorty es muy distinta a la de Anderson. No busca complementar dos formas distintas, y en cierto modo contradictorias, de pensamiento que operan a niveles distintos: una justificando principios y proporcionando un marco institucional y la otra resolviendo los problemas prácticos de la interpretación de esos principios. Lo importante en la consideración de Rorty es que se ha percatado de lo esencial del programa de justificación para el propio liberalismo y adivina en ese exceso de pretensión racionalista un terrible talón de Aquiles. Al mismo tiempo, se ha dado cuenta de que la crítica postmoderna ha condenado a muerte esa actividad racional de fundamentación epistemológica que él, con la tradición analítica de

[10] Richard Rorty, «Postmodernist bourgeois liberalism», *The Journal of Philosophy*, 80, oct. 1983, pp. 583-9. Recogido en R. Rorty, *Objetivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 197-202. Rorty ha lamentado con posterioridad lo provocador de la denominación.

la que procede, identificó con la filosofía. Esto es, el programa secularizador de la Ilustración ha acabado privando al liberalismo de unos cimientos que él mismo había declarado esenciales. Por tanto, el estímulo primero de la teoría política de Rorty es romper la ecuación que equipara la fundamentación filosófica de las instituciones liberales con su única defensa posible. Para ello, lo que hará Rorty será llamar al pragmatismo en defensa de la democracia liberal. Y esto es lo esencialmente importante en la reflexión de este pensador norteamericano: salvaguardar los logros políticos de la modernidad tras el final de la filosofía. Sobre esta muerte de la filosofía, no obstante, hace falta precisar algo. Richard Rorty ha reiterado en numerosas ocasiones que vivimos en un tiempo postfilosófico, que la filosofía como disciplina se ha autodestruido. Esto ha de entenderse exclusivamente en el contexto anglosajón, un contexto en el que «la filosofía» era únicamente la filosofía analítica y en el que otras formas de filosofar o simplemente de reflexionar eran clasificadas como pertenecientes a otros géneros más difusos como la literatura o las humanidades. Filosofía tenía ese sentido fuerte de pretensión fundamentadora y eso es lo que ha finalizado; lo otro, la *filosofía*, en palabras de Rorty, «es un término demasiado amorfo y vagaroso como para soportar el peso de predicados como "principio" y "fin"» [11]. Esto quiere decir que sí podemos argumentar en favor de la democracia liberal pero ya no con la pretensión de estar proporcionando un fundamento racional, universal, inapelable o último. Podemos hacerlo extramuros la filosofía, por recurso a la historia y a la sociología, e incluso podemos intentar transformarla utili-

---

[11] Richard Rorty, «Twenty-five years after», ensayo retrospectivo añadido a la última edición de Richard M. Rorty, *The Linguistic Turn*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 374.

zando el potencial «profético» de la literatura. Pero ya no disponemos de un punto arquimédico fuera de nuestras prácticas culturales, de nuestra *comunidad*, que permita aplicar la fuerza que transforme o sostenga nuestras instituciones liberales.

Por tanto, lo que este pensador llamará prioridad de la democracia frente a la filosofía, lo que, siguiendo a Rawls denomina defensa política de la democracia, lo que llama liberalismo político en lugar de metafísico, significa ciertamente una ruptura con la tradición liberal. Supone la renuncia, por reconocimiento de lo imposible de la tarea pero también de lo perjudicial del empeño, a fundamentar en términos universalistas el modelo liberal de Estado. En la pretensión teórica de Rorty hay una paradoja aceptada. Por una parte, el nuevo pragmatismo ha sustituido la pretensión fundamentadora del liberalismo clásico, la fundamentación epistemológica, por un tipo de fundamentación social que apela a *nuestra* intuición de lo que es una sociedad justa. La neutralidad y universalismo de la argumentación liberal son sustituidos por el etnocentrismo y la contingencia. Y sin embargo, por otro lado, y aquí radica la paradoja, esta operación teórica está destinada a defender el liberalismo.

De este modo, el pensamiento político de Rorty resulta de difícil clasificación. En cierto modo, forma parte, indudablemente, de la tradición liberal. Su preocupación por la cuestión de la fundamentación de nuestras instituciones, liberales, subraya doblemente esta pertenencia. Y, sin embargo, lo hace desde las posiciones rivales, dentro de la tradición norteamericana, del liberalismo clásico: desde las del republicanismo o desde las del pragmatismo de John Dewey.

2. Filosofía y política. El nuevo pragmatismo de Richard Rorty

Sobre el trasfondo de este conflicto, mediado por una asociación de conveniencia entre pragmatismo y liberalismo, es donde quiero situar mi interpretación del pensamiento político de Richard Rorty. La idea básica que quiero defender es, en síntesis, que en la política del nuevo pragmatismo, para entender sus motivos y sus propuestas, debemos distinguir dos niveles que cumplen funciones distintas. El primer nivel atañe a la discusión filosófica acerca de la fundamentación de las instituciones políticas liberales [12]. Este sería, por tanto, un nivel meramente «filosófico», y en él sería donde entroncarían pragmatismo y política en el pensamiento de Rorty. El pragmatismo de este autor, ya se ha dicho, se caracteriza por su desconfianza en la metafísica (esto es lo que significa su militancia «postfilosófica»), por la apelación a una contextualidad consciente («situada», «etnocéntrica») y por remitir al sentido común como criterio de justificación (por apelar a una «fundamentación social», si se

[12] Stephen Mulhall y Adam Swift, en su excelente libro *Liberals and Communitarians*, Oxford, Basil Blackwell, 1992, critican en Rorty el que su acercamiento a la política liberal esté demasiado mediado por su «relativismo» filosófico. Así, les parece que su lectura del Rawls de «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» (*Philosophy and Public Affairs*, Summer 1985, vol. 14, núm. 3) malinterpreta a éste, al sembrar en su pensamiento la semilla del nihilismo. Concluyen, de este modo, que Rorty acaba por privar al liberalismo de todo fundamento. Me parece que lo que estos autores no acaban de comprender es que, efectivamente, Rorty no desea en modo alguno fundamentar el liberalismo en sentido fuerte, metafísico, y, lo que es más, no lo desea porque considera esta tarea suicida. Mulhall y Swift entienden que la «contextualización» del pensamiento de Rawls no es otra cosa que un ejercicio de responsabilidad por parte de este autor a la hora de «justificar» su pensamiento a sus conciudadanos, pero me parece, con Rorty, que lo que acontece es más bien una «pragmatización» orientada a evitar los peligros de la metafísica.

acepta esta formulación paradójica), a la hora de reflexionar sobre la política. Es decir, este nuevo pragmatismo reemplaza el problema de la fundamentación filosófica del liberalismo sustituyéndolo por una justificación contextual, contingente, etnocéntrica.

Este primer nivel que hemos denominado filosófico y pragmatista es la principal novedad, y ruptura, que aporta Rorty dentro de la tradición liberal. John Gray, por ejemplo, describe de la siguiente manera la preocupación por los fundamentos de esta tradición: «el liberalismo ha manifestado siempre una inquietud por encontrar sus propios fundamentos. (...) Todos los grandes teóricos liberales han buscado un fundamento potencialmente universal y no limitado, para su compromiso con la libertad individual. Los propios liberales han contemplado sus exigencias como propias de toda la humanidad, y no sólo de intereses sectoriales o de un solo círculo cultural» [13]. Por tanto, nada más alejado de estos propósitos que la propuesta de Rorty. Sin embargo, en este nivel «filosófico», la teoría política de Rorty no estaría sola, como pudiera aparecer a primera vista. El Rawls de *Political Liberalism*, aunque no hace referencia al autor que venimos comentando, estaría muy próximo a esta contextualización del liberalismo [14]. Y Richard Bellamy haría lo propio en su defensa de un «liberalismo democrático» que se hace cargo de esa imposible fundamentación moral, filosófica en sentido fuerte, del liberalismo clásico: «A diferencia del liberalismo ético, el liberalismo democrático no pretende la construcción de una sociedad justa *sub specie aeternitatis*. De forma más modesta, busca permitir a la gente, aquí y ahora, que articule

---

[13] John Gray, *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1994, p. 75.

[14] John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

sus necesidades e ideales y que organice las bases de su cooperación presente»[15].

El segundo nivel en el que opera el pensamiento político de Richard Rorty hace referencia a las particulares posiciones políticas defendidas por este autor. Esto es, a aquello que va más allá de la argumentación en favor del Estado liberal y que remite a medidas políticas concretas. Y a este saco de «paquetes» ideológicos, por utilizar la metáfora de Agnes Heller, de políticas que hacen referencia a problemas diversos, la denominación que mejor cuadra es la de liberal. Pero, eso sí, en su sentido americano, es decir, lo que en términos europeos denominaríamos socialdemócrata.

En este apartado abundaremos en este nivel filosófico de la teoría política de Rorty y dejaremos la enumeración de sus políticas concretas para el siguiente apartado.

Aunque he señalado la ruptura filosófica de este nuevo pragmatismo con la tradición liberal, resulta indudable el aire de familia que hay entre ambos. Ya dijimos que, contemplados desde la perspectiva de la tradición política norteamericana los lazos entre el pragmatismo y el liberalismo clásico resultan más evidentes. Constituyen pensamientos diferenciados pero que presuponen, que comparten, una coincidencia incuestionable respecto al entramado constitucional. Esto es, están construidos sobre la presuposición de un consenso acerca de las instituciones políticas de una sociedad justa. El discurso político del nuevo pragmatismo, que aquí queremos introducir, ha de contemplarse por tanto, tomando perspectiva, dentro de esta tradición, en sentido ampliado, del pensamiento político generado por el liberalismo. Pero además, si en John Dewey encontramos un tono

[15] Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, Cambridge, Polity Press, 1992.

hostil al liberalismo clásico, a la idea de una sociedad atomizada a la que se opone una anhelada «gran comunidad», en Richard Rorty la proximidad con el liberalismo clásico es mucho mayor. Incluso en este nivel filosófico pragmatista, que supone una ruptura con la tradición liberal de la fundamentación, se adivinan motivos y preocupaciones liberales. Es más, solo desde esta perspectiva liberal se nos harán relevantes las preocupaciones centrales que subyacen a lo que de otra manera parecería una muestra más de fragmentación finisecular. Tomando este punto de vista veremos cómo algo de aquel temor básico y primigenio, ese temor que acompaña a la concepción liberal de la política desde su gestación y que hace de estímulo que desencadena toda la articulación de una estructura política en torno a la protección de los derechos de los individuos, frente a ellos mismos y frente a quienes les guardan, juega también aquí un papel. Y ello a pesar de que este nuevo pragmatismo cuenta entre sus rasgos más señalados, a decir de sus críticos y aunque disimulado bajo el manto de la resignación epistemológica y de la moderación utópica, el de un despreocupado optimismo acerca de las realidades políticas de Occidente. En efecto, parece que el temor se aviene mal con un pensamiento que una y otra vez es calificado de jubilosa apología del *status quo*. Pero es que el temor aquí ocupa un lugar distinto. Si en el viejo liberalismo el temor a que se conculquen determinados derechos prepolíticos servía para explicar el surgimiento de las instituciones políticas liberales, el temor del nuevo pragmatismo estriba en la constatación de que el argumento filosófico que engarzaba la concepción liberal del individuo, de la naturaleza humana y de la autonomía, con el moderno estado constitucional ha quebrado. El sueño ilustrado de una razón capaz de dar cuenta de sí misma, de cimentar, construir y evaluar, se ha desvanecido. Y lo que atemori-

za doblemente a Richard Rorty es que la crisis de racionalidad que afecta a la filosofía, al discurso fundante de la razón, arrastre consigo a las mismísimas instituciones liberales democráticas a las que quería servir [16]. Y atemoriza doblemente porque, en primer lugar, le preocupa que el nexo causal fuerte que vinculaba el discurso filosófico con la defensa de la democracia, al quedar desacreditado este primero arrastre con aquella fuerza el descrédito de la segunda. Y le preocupa, en segundo lugar, que la desaparición del objetivismo de la razón que hacía de apoyatura de la democracia abandone a ésta en el limbo del relativismo. En suma, el discurso político del nuevo pragmatismo es, en primer lugar, una respuesta a la crisis de fundamentos de la democracia liberal, al temor a que la encarnadura institucional del liberalismo siga la suerte de la filosofía que le acompañaba. Por tanto, desde la perspectiva que queremos tomar, la reflexión política neopragmatista encontraría su motivo primero en el debate contemporáneo acerca de los límites de la razón, en el horizonte de discusión generado por la postmodernidad. Dentro de este debate, la teoría política de Richard Rorty intenta dar respuesta, en primer lugar, a la crisis de fundamentación de la democracia liberal. Y la respuesta a este problema es lo que hace «pragmatista» a

[16] En el artículo «The Priority of Democracy to Philosophy» (en M. D. Peterson y R. C. Vaughan (eds.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988) una de las preocupaciones de Rorty es, precisamente, desligar la filosofía, que deviene una práctica privada, de la justificación pública de nuestras instituciones liberales. A su vez, la pretensión central de «Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad» (recogido en R. Bernstein (ed.), *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 253-276) es conciliar los fines políticos del pensamiento de Habermas, desligados de su filosofía, con la filosofía postmoderna, desligada de su política. El liberal ironista, ese polémico sujeto ideado por Rorty, intentaría reconciliar, sin tragedia, esa nueva redefinición de los límites entre lo público y lo privado.

este nuevo pragmatismo. Su pensamiento sostiene que se puede argumentar en favor de la democracia liberal, a favor del experimento político llamado democracia, desde concepciones de la razón distintas a la cartesiana, desde concepciones de la razón postfilosóficas, en el particular sentido que Rorty y la tradición pragmatista otorgan a este término. Esto es, afirman que es posible aunar la defensa de la democracia liberal con el reconocimiento postmoderno de la contingencia de nuestras instituciones y nuestros vocabularios.

Lo que hace, a mi parecer, especialmente interesante este recurso a una tradición como la pragmatista, una tradición que como vimos fue dominante en EE.UU. hasta la Segunda Guerra Mundial pero que después fue marginada de la vida académica, es que si entonces su preocupación primordial no era política sino epistemológica, en el nuevo pragmatismo la preocupación política subordina esa preocupación primera acerca de los límites del conocimiento. Y también resulta llamativo que, en ambos casos, en el viejo pragmatismo y en este nuevo, la respuesta a lo que parecía una mera y neutral querella epistemológica (si bien con implicaciones sobre la fundamentación de las instituciones políticas) recibió una lectura inmediata y hostil en términos de políticas concretas. El viejo pragmatismo, que defendía un tipo de racionalidad ligado a los usos intersubjetivos, comunitarios, de la vida democrática americana, fue ligado a las peores formas de autoritarismo. Una filosofía que se consideraba a sí misma como la filosofía democrática por antonomasia, como el producto intelectual de la primera sociedad democrática, fue vinculada a un intento totalitario de desprestigiar la verdad, la cultura y la civilización.

Bien, pues otro tanto ha ocurrido con el nuevo pragmatismo de Richard Rorty. Lo que comenzó como una reflexión acerca de los límites de la filosofía, incluidos

los límites de la filosofía en su relación con la política, provocó el mismo aluvión de críticas radicalmente negativas que daban un alcance político, en términos de políticas concretas, enorme a lo que, en principio, era una mera discusión acerca de la fundamentación. Esto es, si el intento de desvincular verdad y política en el pragmatismo clásico fue ligado, erróneamente, al autoritarismo, en la crítica al neopragmatismo lo es, también erróneamente, a la consagración del *status quo* (en sus tintes más siniestros: capitalismo sin freno, imperialismo, explotación, degradación, nacionalismo y discriminación). Ante esta crítica, capitaneada por pensadores como Richard Bernstein o Thomas McCarthy, a los que Rorty se siente próximo en términos filosóficos y políticos, su respuesta ha sido la perplejidad, el anonadamiento y, finalmente, la articulación en términos más concretos, para evitar equívocos, de su pensamiento político.

3. ¿LIBERALISMO O SOCIALDEMOCRACIA? LA POLÍTICA DEL NUEVO PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

Ya he reiterado que la teoría política esbozada por Rorty en «The Priority of Democracy to Philosophy» hacía referencia, más que a ninguna otra cosa y en explícita mención a John Rawls, al debate acerca de la fundamentación de la democracia liberal. Por tanto es, en referencia a este esfuerzo teórico de preocupación por la justificación de las instituciones liberales donde ha de situarse el interés por el «pragmatismo» de la teoría política de Richard Rorty. Este pragmatismo, ya se ha dicho, participa en su tono del aire de familia de la reflexión liberal pero centra su foco en la cuestión epistemológica acerca de los fundamentos, aunque no deje de haber en el tras-

fondo una defensa más o menos genérica de la sociedad liberal democrática tal y como existe en Occidente. Lo relevante del asunto, y que justifica en mi opinión esta separación que he señalado en la teoría política de Rorty entre una vertiente dedicada a la cuestión más filosófica de la justificación, la vertiente pragmatista, y otra más política, la liberal, es que los artículos primeros de Rorty dedicados a los límites de la tarea fundamentadora de la filosofía, si bien en relación con esta descripción más o menos vaga de los principios de las sociedades liberales democráticas existentes, dieron lugar a una reacción prácticamente unánime de crítica hacia las posiciones de Rorty. Esta crítica, y esto me parece lo interesante en relación con lo que quiero argumentar, no se centró primordialmente en el papel en el que quedaba confinada la filosofía en la conceptuación de Rorty sino sobre todo, y en especial en la feroz crítica de R. J. Bernstein, en las políticas concretas que estos comentaristas adivinaban tras las, en apariencia inocentes, disquisiciones acerca de la mejor forma de argumentar a favor de la democracia liberal. Esto es, llevaron de un modo automático la crítica de los límites puestos por Rorty a la filosofía a la interpretación injustificada de determinadas posiciones políticas. En síntesis, identificaron la limitación política de la filosofía que aparece en la reflexión de Rorty con el ejercicio abusivo del poder por parte del gobierno de los EE.UU. en su política exterior y con las relaciones de dominación prevalecientes en la propia Norteamérica. Y, sin embargo, pasaron por alto lo que, a mi juicio, es central en la teorización política de Rorty: la defensa de unas instituciones políticas que no sólo permiten la articulación de bienes privados en una sociedad pluralista sino también el juicio de la opinión pública acerca de todos esos males de la vida americana. Ello hizo que como contestación a sus críticos, Rorty no abundara en

los argumentos que ha ido ofreciendo acerca de su concepción de la filosofía sino que contestara, para eliminar malentendidos, con lo que denominó su «credo» político. Rorty, que en verdad no elude la provocación ni la ironía, se duele compungido de que sus compañeros socialdemócratas le hubieran tratado de modo tan injusto y que pensaran que se había pasado a los neoconservadores y como expiación entona la letanía de este credo a modo de *mea culpa.* El credo [17] está dividido en ocho tesis que resumo:

1) El sistema económico que mejor combina la decencia con la eficacia es el capitalismo limitado por el Estado, es decir, el Estado de bienestar.

2) El mundo se divide de la siguiente manera: un primer mundo rico, relativamente libre, razonablemente democrático y notablemente avaro, egoísta y corto de miras; un segundo mundo (el artículo es de 1987) dominado por oligarquías despiadadas y cínicas, y un tercer mundo muerto de hambre y desesperado.

3) En el primer mundo, el progreso socialdemócrata hacia una situación más igualitaria se ha visto frenado durante décadas porque la derecha política ha distraído la atención del público, el dinero y las energías en combatir el imperialismo soviético.

4) A pesar de que el intervencionismo norteamericano en el tercer mundo ha estado destinado en multitud de ocasiones a proteger intereses económicos, el imperialismo soviético constituye una amenaza real. Esta amenaza se encarna en la instalación de oligarquías despiadadas como las de Rumania o Vietnam.

5) Puesto que el primer mundo no apoya revolucio-

[17] Richard Rorty, «Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein», *Political Theory,* vol. 15, núm. 4, noviembre 1987, pp. 564-580.

nes socialdemócratas que contrarresten a los estudiantes de la Universidad Patricio Lumumba, el tercer mundo está condenado a ser absorbido por el segundo.

6) Por tanto, los socialdemócratas tenemos que luchar en dos frentes: en casa y en el tercer mundo a favor de la gente de los *ghettos* urbanos y de las barriadas de chabolas. Y contra el imperialismo soviético en el interés de la humanidad.

7) Los millonarios que manipulan a Reagan desde la sombra, la *nomenklatura* en Moscú, los ayatolas de Irán y la Broederbond en Sudáfrica son bandas de ladrones. Son bandas preocupadas por mantener su poder y su riqueza, y que utilizan a las otras bandas para reforzar su poder. Desgraciadamente, casi todo lo que dicen unas bandas de otras es verdad.

8) Pero «esto no significa que «no haya diferencias significativas» entre el primer mundo y el segundo. Nosotros tenemos esperanza, y ellos no (a menos que Gorbachov nos sorprenda)» y esta esperanza proviene de que tenemos instituciones liberales.

Si dejamos al margen que Gorbachov sí que nos sorprendió, y pasando por alto el tono algo ingenuo en que está expresado este credo, al menos parece claro que Rorty no pertenece al tipo de liberal que la crítica izquierdista retrata bajo el muy usado epíteto de «neoliberal». Hans Joas ha denunciado cómo la Teoría Crítica desfiguró el pragmatismo presentándolo como un pensamiento utilitarista, como la filosofía del dólar, como la excrecencia que destila en el plano del pensamiento la omnipotencia de la razón instrumental. La ceguera de la Teoría Crítica respecto al significado esencial, en términos civilizatorios, de las instituciones creadas por el Estado liberal, algo que está en la raíz de las tragedias alemanas del siglo, la reiteraron en su exilio americano donde no fueron capaces de ver nada. Los orígenes inte-

lectuales del pragmatismo hay que buscarlos, nos dice Joas, «en la tradición republicana clásica de América», una tradición que encuentra a finales del siglo XIX «expresión contemporánea en la filosofía del pragmatismo, en la medida en que los ideales del autogobierno comunal constituyen el punto de partida de una nueva comprensión de las soluciones a los problemas morales y cognitivos» [18]. Esencialmente, creo que es en esta tradición donde hay que situar el pensamiento político de Richard Rorty. A pesar de sus intentos de colocarse bajo el marchamo socialdemócrata sus coordenadas nos remiten a la cultura política de los EE.UU. Una cultura completamente ajena al trasfondo ideológico que pesa sobre nuestros socialdemócratas, por más que unos y otros, más por mor de la experiencia que de la ideología, lleguen a recetas y juicios políticos parecidos. Robert Westbrook [19] ha señalado que Rorty no es un liberal «duro», es un socialdemócrata, en términos norteamericanos, «un liberal del *New Deal*» y se pregunta a continuación si aparte de la rortiana esperanza en un poco más de democracia social, puede esperarse razonablemente algo. La respuesta de Rorty sería que probablemente no, que la experiencia nos ha mostrado que los intentos de ir más allá de la democracia han acabado con ésta, que como nos muestra el mundo nada garantiza la supervivencia de las instituciones liberales y que «*nada* es más importante que la preservación de estas instituciones liberales» [20].

---

[18] Hans Joas, «An Underestimated Alternative: America and the Limits of "Critical Theory"», en *Pragmatism and Social Theory, op. cit.*, p. 81.

[19] Robert B. Westbrook, «Democratic Evasions: Cornel West and the Politics of Pragmatism», *Praxis International*, 13, 1 (abril 1993), pp. 1-13.

[20] Richard Rorty, «Thugs and Theorist», *op. cit.* p. 567.

BIBLIOGRAFÍA

La mejor obra hasta ahora disponible sobre el pragmatismo, desde sus orígenes hasta hoy, con especial referencia a sus implicaciones políticas, es la de Cornel West, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989. También es extraordinariamente interesante, con referencia a este interés político, la colección de artículos recopilados por Michael Brint y William Weaver (eds.), *Pragmatism in Law and Society*, Boulder, Westview Press, CO, 1991. Además, en esta línea de trabajos que subrayan las conexiones entre el pragmatismo y la teoría social y política, es sumamente valioso, en especial en lo relativo a los pragmatistas clásicos y su aportación sociológica, el libro de Hans Joas *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993. Una introducción, más filosófica, muy útil y que abarca el pragmatismo en toda su extensión es el libro de John P. Murphy *Pragmatism from Peirce to Davidson*, Boulder, Westview Press, CO, 1990. Este último libro tiene, además, una introducción de Richard Rorty y un estudio bibliográfico bastante completo.

El liberalismo pragmatista de Richard Rorty puede entreverse ya al final de *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, y en *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. Pero donde adquiere el primer plano, político, que aquí hemos querido comentar es en *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge U. P., 1989, y, sobre todo, en los artículos «The Priority of Democracy to Philosophy», «Postmodernist Bourgeois Liberalism», «On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz» y «Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean-François Lyotard», todos ellos recogidos en *Objetivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers*, vol. I, Nueva York, Cambridge University Press, 1991. En cuanto a la bibliografía crítica sobre la obra de Rorty, el libro más importante sigue siendo el de Alan Malachowski (ed.) *Reading Rorty*, Oxford, Basil Blackwell, 1990. De entre la infinidad de comentarios críticos que ha suscitado el nuevo pragmatismo de Richard Rorty me parecen muy certeros los de Thomas McCarthy recogidos en su libro *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992 (véanse el capítulo 1, titulado «Filosofía y práctica social: el "nuevo pragmatismo" de Richard Rorty» y el *postcriptum* que le sigue titulado «La teoría ironista como vocación»). También son fundamentales, a pesar de que me parecen injustas, las críticas vertidas por Richard J. Bernstein en su libro *The New Constellation, The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, MA, The Mit Press, 1992, en especial los capí-

tulos titulados «One Step Forward, Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy» y «Rorty's Liberal Utopia». El artículo de Rorty titulado «Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein» (*Political Theory*, 15, 4 [1987] 564-580) que hemos mencionado en el texto es, precisamente, respuesta al primero de los que acabamos de citar de Bernstein.

Capítulo IX

LA TEORÍA «ECONÓMICA» DE LA POLÍTICA

Josep M. Colomer
Instituto de Estudios Sociales Avanzados (Barcelona)
(C.S.I.C.)

El llamado método de análisis «económico» o de la elección racional ha sido la principal línea de desarrollo de los estudios políticos en la segunda mitad del siglo XX.

Por decirlo con un dato llamativo, más de un tercio de los Premios Nobel de Economía concedidos desde los años setenta han ido a parar a autores situados a caballo entre la economía y la política; es decir, economistas que han aplicado el estilo económico de razonar a objetos situados más allá de los tradicionales problemas de asignación privada de bienes materiales y han abordado nuevas cuestiones de decisión colectiva o políticas. Paralelamente, y desde una adscripción académica politológica, se ha seguido el camino inverso, es decir, el descubrimiento de la fecundidad del método «económico» para el análisis político, tradicionalmente realizado desde otras perspectivas. Las diversas líneas genealógicas de la interacción entre método de análisis económico y objeto político han producido una variedad de escuelas, cuya

producción tiene diversos énfasis y es conocida con diversos nombres, tales como «teoría de la elección social», «teoría de juegos», «teoría de la elección pública», «teoría política positiva» y «nueva economía política».

Cada uno de estos desarrollos y muchos de sus autores merecerían un estudio monográfico en una historia de la teoría política contemporánea. Por razones de espacio cabe aquí proceder únicamente a una divulgación de algunos de sus elementos teóricos básicos y a un sumarísimo repaso de algunas de sus mayores contribuciones analíticas [1].

Una teoría analítica

La innovación metodológica que ha comportado el enfoque «económico» en los estudios políticos es al menos tan importante como la que produjo la llamada «revolución de los comportamientos» —*behaviolarism*— o análisis «sociológico» de la política que se desplegó desde los años cincuenta. Pero a diferencia de la orientación empírica, inductiva y generalizadora del enfoque sociológico, el enfoque económico tiende a privilegiar la formulación de hipótesis abstractas y de inferencias por vía deductiva, el análisis y la interpretación, por lo que se sitúa más claramente en el terreno de la producción teórica.

El desarrollo de una teoría política formalizada y deductiva, fundamentalmente analítica, ha implicado, por tanto, un cambio en las relaciones con otras disciplinas. La tradición inicial de los estudios políticos, desde su organización académica como disciplina específica a finales

[1] Los dos primeros apartados de este capítulo son una reelaboración de una parte de la introducción al libro de Josep M. Colomer *Lecturas de teoría política positiva,* Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1991.

del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, estuvo dominada por la influencia jurídica y centrada en el estudio normativo de las instituciones. El giro de la inmediata posguerra orientó la atención hacia los comportamientos «reales», individuales y de grupo, adoptando la mencionada perspectiva de origen sociológico e importando también conceptos de la psicología. El enfoque «económico» se desarrolló inicialmente en el campo de los comportamientos, para acabar devolviendo el énfasis a las instituciones.

Este último estadio ha sido interpretado por algunos autores como un retorno a la economía política clásica del siglo XVIII, anterior a la formación de disciplinas separadas en el estudio de la realidad económica, política y moral. Por tanto, es posible conectar algunas preguntas y conceptos básicos de la teoría «económica» de la política desarrollada en la última parte del siglo XX con el efoque genérico que había sido iniciado en aquella época y que ha sido presentado en el capítulo *Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña*, en el volumen 3 de esta obra.

La evolución mencionada no implica exactamente un «imperialismo» de la economía, sino el descubrimiento y desarrollo de un método común a varias disciplinas para el estudio de los diversos aspectos de la vida social, método que los economistas habían aplicado antes que otros profesionales al estudio de los intercambios materiales. Por decirlo en palabras de William H. Riker: «Hay buenas razones para creer que el análisis de la elección racional es el paradigma tradicional de la política, tal como lo ha sido para la economía, aunque los politólogos en su conjunto nunca han adoptado del todo el modelo racional como un paradigma generalmente aceptado. Ahora que nuestra comprensión del paradigma se ha hecho consciente y explícita, hemos empezado a explotar la técnica del análisis de la elección racional y parece ra-

zonable esperar que, a medida que aprendamos cómo usarla mejor, tendremos más éxito, tal vez tanto éxito como los economistas» (Riker, 1983).

Como se ha aludido, cada enfoque metodológico conlleva una concepción de lo que es la Teoría política. En ciertas ocasiones se ha planteado la cuestión de dilucidar si, en el campo de los estudios políticos, la Teoría es un «subcampo» o un «nivel». En la primera perspectiva, la Teoría sería uno de los subcampos de la disciplina politológica, equiparable, por ejemplo, a los que estudian la Política comparada, la Administración pública o las Relaciones internacionales. Esta distinción puede ser descriptiva de cierta compartimentación académica e inevitable en la división del trabajo de los profesionales. Pero considerar la Teoría como un «subcampo» tiende a identificar la Teoría política con la Filosofía política es decir, con la reformulación de las grandes preguntas, el razonamiento especulativo y la vocación sintética y no da cuenta del carácter específico de la teoría como análisis y explicación.

En toda disciplina o campo de conocimiento, la teoría no es más que un «nivel» de abstracción e interpretación, distinto de la descripción factual. Hay así, por ejemplo, Teoría de las instituciones, Teoría de los comportamientos, Teoría de la administración pública, Teoría de las relaciones internacionales, etc., del mismo modo que hay una necesidad de información e investigación empírica en cada uno de estos campos.

Contemplada a este nivel interpretativo, cabe distinguir dos tipos de teoría en la ciencia política; en palabras de Brian Barry: «una discursiva, sociológica, organicista y literaria; y otra axiomática, mecanicista y matemática», que es la que aquí seguiremos (Barry, 1970).

Esta conexión del tipo de teoría con el enfoque analítico también permite asentar mejor la distinción entre

teoría «positiva» y teoría «normativa». Esta última se basa en opciones de valores sobre los fines últimos de los humanos y trata de las relaciones de la política con la moral. Sus postulados no son contrastables empíricamente, sino que pretenden ser legitimadores, bien del orden político existente, bien de una alternativa al mismo.

La teoría «positiva», en cambio, pretende dar explicaciones de la política realmente existente sin implicar una valoración explícita de la misma. Su denominación tal vez no muy afortunada procede de la reacción cientificista del siglo XIX al pensamiento fetichista de tipo teológico o metafísico, que fue calificado de «negativo» por las consecuencias prácticas de las doctrinas que en él se basaban. Se consideró que los regímenes y experimentos políticos inspirados por aquellos dogmas habían cometido el error de no tener en cuenta adecuadamente la naturaleza de las personas y las sociedades y de basarse en imágenes fantasiosas de las mismas. La pretensión última de la reacción «positiva» era, pues, fundamentar convenientemente nuevos programas normativos que evitaran los nocivos efectos citados. Pero contribuyó al desarrollo de las ciencias sociales porque su campo específico de desarrollo fue la búsqueda de explicaciones bien fundamentadas más que de nuevas normas directamente aplicables. Dado que la caracteriza el uso de modelos precisos y simplificados de la realidad, susceptibles de contrastación empírica, también suele llamarse teoría «formal».

El método «económico»

La teoría «económica» de la política se basa en unos cuantos supuestos metodológicos básicos.

En primer lugar, el supuesto de individualismo, alternativo al colectivismo u holismo sociológico. En segundo lu-

gar, la consideración de los seres humanos como dotados de una racionalidad instrumental o deliberativa. Por último, una amplia aplicación de la idea clásica de las consecuencias no intencionadas de las acciones humanas.

Con el individualismo metodológico se pretende explicar los hechos colectivos a partir de las acciones individuales, en vez de hacerlo a la inversa. Con ello se descarta todo determinismo estructural y se realza la capacidad humana de tomar decisiones voluntarias, aunque en el marco siempre limitado de alternativas proporcionado por las estructuras políticas —particularmente las instituciones y las reglas de decisión— y en interacción con los comportamientos de los demás.

Los sujetos de la acción no son pues las naciones, las clases, las razas o los géneros, sino los individuos que, perteneciendo casi siempre a varios de estos colectivos, conforman sus específicas preferencias, se unen en algunos casos con otros individuos con similares preferencias para una acción común y eligen líneas de conducta de un modo coherente con los fines que cada uno aspira conseguir. Categorías colectivas como las citadas, y sobre todo las organizaciones a que dan lugar, son útiles para describir unos marcos de interacción individual, pero es claro que sólo a los individuos dotados de razón cabe atribuir voluntad, estrategia, decisión y persecución de objetivos de un modo consciente.

Toda filosofía de la historia que implique una teleología, toda idea de un destino fatal escrito en algún lugar incognoscible por las mentes humanas, toda idea de una «voluntad nacional», «consciencia de clase» o «misión de la sociedad» es descartada como punto de partida de la explicación por favorecer las interpretaciones tautológicas, aunque estas construcciones ideológicas pueden ser reformuladas como expresiones sintéticas de ciertos comportamientos colectivos.

La teoría «económica» de la política atribuye a los individuos una motivación básica de consecución del propio interés. Como en toda teoría, este supuesto implica una cierta reducción irrealista de las motivaciones de las personas que pueden conocerse empíricamente. Pero la simplificación siempre es imprescindible en algún grado para lograr explicaciones teóricas.

Cabe argumentar que el supuesto de un genérico egoísmo humano es más realista que la disociación esquizofrénica que implícitamente se asume cuando se supone que las conductas políticas estaban guiadas por motivaciones altruistas o de servicio público. De este modo se supone que las motivaciones básicas de las personas son distintas en el campo de lo privado, donde lo económico impone un comportamiento autointeresado, que en el campo de lo público, donde reinaría imaginariamente una entrega desinteresada al interés general. Con tales supuestos pueden construirse fácilmente explicaciones *ad hoc* para cada comportamiento, pero entonces no se hace propiamente teoría. Cuando se observa una acción con efectos benéficos, cabe atribuirla a la faceta moral de los seres humanos, y cuando una acción tal vez la misma que antes pero realizada en un contexto distinto produce consecuencias perversas, se achaca no menos cómoda, retrospectiva y falazmente al egoísmo o autointerés.

Cabe añadir que el supuesto genérico de egoísmo universal no pretende ser factualmente descriptivo y por tanto nadie pretende que no existan personas que en ocasiones actúan verdaderamente por voluntad de servicio a los demás. Pero una parte del problema reside en que ni el autointerés ni el altruismo pueden ser descubiertos con certeza a partir de la confesión de las motivaciones por los propios sujetos de la acción. Así como la modestia virtuosa podría mover a ocultar la abnegación, la eficacia en la persecución del propio interés aconseja

en muchos casos no manifestarlo abiertamente para evitar el recelo de los demás.

El supuesto de autointerés individual es, pues, sólo un principio teórico. No se refiere necesariamente a un interés económico, monetario o material, sino a una valoración subjetiva favorable de ciertos resultados, cuya sustancia puede variar según cual sea el campo de acción y el individuo de que se trate.

La teoría «económica» de la política supone, pues, que los ciudadanos participan en política para satisfacer sus preferencias, y en particular para obtener la provisión de bienes públicos, como leyes, decisiones administrativas, equipamientos y servicios sociales que les favorezcan. Supone asimismo que los políticos persiguen el acceso al poder, bien sea éste concebido como un instrumento para la realización de sus programas e ideales, bien como un fin ventajoso en sí mismo, y, concretamente, que en democracia suelen tener una fuerte motivación electoral. En cambio, se supone que los militantes y activistas de partido que prestan su contribución organizativa o financiera al mismo sin pretensión de seguir una carrera política, esperan a cambio de su contribución otro tipo de recompensas, que en gran parte son de tipo político-ideológico. Análogamente, se supone que los altos burócratas aspiran a disponer del mayor volumen posible de recursos administrativos, bien para su propia satisfacción personal, bien para conseguir una mayor intervención pública en el campo de actividad que les corresponde cubrir.

No hay, pues, ningún esencialismo sobre el interés o el contenido de la utilidad que la teoría supone que todos los individuos desean maximizar, sino más bien una tendencia a atribuir a los individuos motivaciones coherentes con sus conductas, sintetizable en el lema «dime lo que haces y te diré quién eres». Así pues, moti-

vaciones como la tranquilización de la conciencia ética ante posibles reproches de otras personas, el placer estético, el cultivo de la amistad y el amor, la vanidad y el prestigio, pueden ser válidos para el análisis de los comportamientos humanos en ciertos campos de actividad, como lo son la habitual motivación económica de aumentar la renta o la riqueza o la motivación genuinamente política de consecución de mayor influencia o poder en sus campos respectivos.

El individualismo metodológico no necesariamente va vinculado a un programa normativo de desarrollo de la autonomía individual y la competencia, sino que puede dar fundamento analítico a otros fines más favorables a la solidaridad o a una sociedad con unos valores compartidos de tipo cívico o patriótico. Diversos autores han creído encontrar en los análisis «económicos» de la política argumentos a favor de valores conservadores, liberales, socialistas o anarquistas. Pero tales argumentos están sometidos a unas normas de evaluación y crítica que atienden sobre todo a su coherencia lógica y a su refutabilidad empírica, por lo que cabe el progreso intelectual y la refutación de tesis erróneas.

Con el supuesto de racionalidad instrumental a la que antes se ha hecho referencia se atribuye a cada individuo una capacidad intelectual de deliberación y coherencia para elegir entre las alternativas disponibles.

Este supuesto no implica que exista racionalidad colectiva alguna —ya que, como tales, las sociedades o los grupos «no piensan»— ni que puedan zanjarse definitivamente las discrepancias sobre los fines y las preferencias morales a partir sólo del análisis.

El énfasis de la teoría «económica» de la política se sitúa en el análisis de las consecuencias previsibles de las decisiones humanas. De este modo, una mayor claridad analítica puede reducir el ámbito de desacuerdo norma-

tivo, ya que el análisis proporciona una mayor conciencia de las implicaciones prácticas de las distintas opciones de valores.

Ello no niega estas diferencias, ya que, aun después de llegar a un acuerdo sobre los resultados de cada opción, pueden seguir habiendo personas que den prioridad, por ejemplo, a la libertad, a la igualdad, al bienestar o a la seguridad, o incluso que apliquen diferentes criterios para evaluar la realización de esos valores —por ejemplo, con respecto al bienestar, la maximización colectiva, la optimalidad en la que ningún individuo debe ser perjudicado con respecto a su situación anterior, el minimax que favorece a los más perjudicados, etc.

Dada esta parte racionalmente irreductible en la discusión normativa, el análisis «económico» de la política parte del supuesto de una pluralidad de fines perseguidos por los individuos que viven en sociedad y atribuye únicamente una condición racional a la decisión de elegir los medios que cada uno considera más adecuados a la consecución de sus fines específicos.

Este supuesto de racionalidad de los seres humanos es, pues, más pesimista o menos iluso que el de los utopistas que afirman la bondad innata del hombre o creen, por ejemplo, en la consecución de un acuerdo o contrato social como resultado de una mera clarificación o diálogo intelectual en el terreno moral. Al subrayar la capacidad de cálculo y decisión consciente de los individuos el supuesto de racionalidad instrumental es, sin embargo, más exigente con respecto a la condición humana que el de irracionalidad individual implícito en otros enfoques, como los que subrayan los determinantes estructurales o la manipulación masiva de las conciencias como causas de los comportamientos colectivos.

Como en el supuesto de persecución del propio interés, tampoco en el supuesto de racionalidad son total-

mente de fiar las confesiones inmediatas ante encuestas sobre las motivaciones de la acción individual. Mucha gente enuncia a menudo de un modo confuso, aparentemente gratuito o con una fuerte carga de emotividad, el fundamento de unas decisiones que en numerosos casos podía ser expuesto en términos más calculadores. Pero también suele ocurrir que el actor puede dar explicaciones más razonables de sus actos tras una profundización en los motivos subyacentes a los argumentos que presenta en un primer sondeo. El supuesto de racionalidad instrumental parece, pues, suficientemente verosímil en un número relativamente grande de observaciones como para que su adopción como hipótesis teórica general sea fecunda, es decir, permita dar cuenta de las acciones de individuos que se comportan como lo harían si usaran aquella capacidad calculadora.

Esta perspectiva descarta toda idea de misión o sentido histórico de la humanidad. En algunos casos, los vicios privados —como ya decía Mandeville en el siglo XVIII (véase el vol. 3 de esta obra)— producen virtudes públicas. Pero en otros casos —como ha subrayado la crítica racional del utopismo contemporáneo— las mejores intenciones no logran más que contribuir al empedramiento del infierno.

El supuesto de individualismo egoísta y calculador permite explicar con notable rigor no sólo relaciones de conflicto, sino también conductas cooperativas, ya que éstas pueden proporcionar mayores beneficios individuales que otras movidas por un estrecho cálculo del propio interés a corto plazo y sin tener en cuenta las interacciones con las conductas ajenas.

Indirectamente, con el enfoque individualista se clarifican las consecuencias negativas que podría tener una universalización del altruismo, entendido como autorrenuncia por entrega a la satisfacción de los demás. Cabe

aquí también mostrar el enlace del presente enfoque con algunas categorías de la economía política clásica del siglo XVIII, como el intercambio que en mutuo beneficio llevan a cabo el panadero egoísta y el no menos autointeresado comprador hambriento de pan, según la conocida imagen de Adam Smith, así como la inviabilidad del consejo evangélico de mostrar la otra mejilla, que, si se difundiera, permitiría que cualquier desaprensivo se convirtiera fácilmente en dictador, según ya había advertido Rousseau.

La teoría «económica» de la política ha analizado a fondo las posibilidades y ocasiones ventajosas para la cooperación entre seres humanos. Pero también se ha esforzado en subrayar la relativa frecuencia de ciclos, paradojas y ausencia de soluciones de equilibrio en el proceso político, lo cual defrauda las mejores intenciones de los actores que en él participan. Si en la teoría económica el análisis de las consecuencias externas negativas ha sido un elemento clave para el progreso intelectual en el estudio de las relaciones de mercado, también lo es en la teoría política, donde las mediaciones y desviaciones de los resultados alcanzados en el proceso institucional con respecto a las intenciones y deseos de los ciudadanos suelen ser aún de mayor magnitud.

Dicho en pocas palabras, el enfoque «económico» del comportamiento humano supone que las personas son capaces de tener opiniones y preferencias sobre las alternativas que se les ofrecen, que actúan como si jerarquizaran sus preferencias y que usan sus facultades de raciocinio y voluntad para tomar decisiones. En unos casos, estas decisiones pueden ser del tipo «comprar naranjas», «intercambiar renta por ocio», o «irse a vivir a otra ciudad», es decir, privadas o económicas. En otros casos, pueden requerir el concurso de otras personas o afectar a la disponibilidad de alternativas por los demás, como

por ejemplo «tener seguridad», «respirar aire limpio» o «disponer de carreteras». A diferencia de lo que ocurre en el intercambio de bienes privados, las decisiones en estos últimos casos forman parte de un proceso colectivo, es decir, político, por el cual se seleccionan las preferencias de algunas personas, se imponen éstas como decisión de la sociedad y se adoptan los medios para conseguir la satisfacción de aquellas preferencias —por ejemplo, para respirar aire limpio hay que reducir la libertad de contaminar mediante impuestos, multas o la venta de derechos a expeler humo.

Hay, pues, siempre en la política un elemento de consenso y uno de coerción. Por un lado, formación de la opinión, aprobación de constituciones, negociaciones en los parlamentos, selección de los gobernantes, ejecución de una política y asignación imperativa de recursos. Por otro lado, conflicto entre grupos de personas con distintas preferencias, manipulación de la decisión, regulación, intervención estatal y tentativas de los que se sienten derrotados de alterar la decisión anterior.

Contemplada desde este enfoque, la política es un proceso de agregación de preferencias que puede ser más o menos excluyente o autoritario, pero que siempre puede ser analizado como la imposición de unos sobre los demás. Incluso aquellas decisiones aparentemente basadas en la ley de Dios, el derecho natural, el bien nacional o cualquier otro fundamento extra-individual, supuestamente perenne y universal, necesita siempre algún intérprete cualificado, sea éste un obispo, un filósofo o un caudillo, por lo que el analista siempre puede adoptar el supuesto operativo de que la elección coincide con la preferencia del intérprete tal como se expresa en su interpretación.

La política como intercambio y coerción

En un repaso de las contribuciones analíticas de la teoría «económica» de la política cabe mencionar en primer lugar a Kenneth J. Arrow, quien con su obra *Elección social y valores individuales* (1951) y junto a Duncan Black, *Teoría política de los comités y las elecciones* (1958), fundó la «teoría de la elección social».

Con su famoso «teorema de la imposibilidad», Arrow demostró que no existe ninguna regla de decisión colectiva —sea ésta la unanimidad, la mayoría absoluta, la mayoría relativa o cualquiera otra— con la que el resultado obtenido cumpla siempre unas condiciones normativas aparentemente suaves. Éstas son, básicamente: que la decisión colectiva sea coherente con las preferencias individuales, independiente de las alternativas irrelevantes y eficiente, y que no sea una dictadura.

Los desarrollos teóricos posteriores a Arrow han tratado de precisar las condiciones en que las decisiones colectivas pueden acercarse al cumplimiento de los mencionados requisitos, tanto en lo que se refiere a las preferencias de los ciudadanos como en relación con cada una de las reglas de decisión o votación. Entre las aportaciones destacadas en esta línea de desarrollo cabe destacar las de Amartya Sen, sobre todo en los escritos compilados en *Elección colectiva y bienestar social* (1970).

Un aspecto de la revelación de preferencias hacia el que la teoría de la elección social ha llamado la atención como factor de las paradojas aludidas —inestabilidad de los resultados colectivos obtenidos a partir de preferencias individuales estables, ausencia de resultado, victoria de la minoría— son los llamados «comportamientos estratégicos». Se entiende por tales aquellos en que los actores no eligen o votan de acuerdo con sus preferencias sinceras, sino de acuerdo con sus cálculos acerca de los efec

tos que su decisión tendrá en su interacción con las decisiones de otros individuos.

Para el estudio de estos comportamientos y, en general, de decisiones que dependen de las expectativas acerca de las decisiones de los demás, ha sido particularmente fecunda la «teoría de juegos». Ésta fue fundada como una teoría matemática con aplicaciones a la economía por John von Neumann y Oskar Morgenstern con su libro *Teoría de juegos y comportamiento económico* (1944). Pero sus aplicaciones a los problemas de las votaciones, la acción colectiva en la que se supone que un individuo decide o no cooperar según sus expectativas acerca de la cooperación de los demás, las negociaciones parlamentarias y para la formación de coaliciones entre partidos, y las relaciones internacionales entre gobiernos, se encuentran entre las más fructíferas de su desarrollo posterior. Algunas contribuciones acerca de las condiciones de emergencia de la cooperación colectiva, como las de Michael Taylor en *Anarquía y cooperación* (1976) y Robert Axelrod en *La evolución de la cooperación* (1982), han mostrado la potencia de la teoría de juegos para el estudio de algunas de las más básicas cuestiones de la convivencia humana.

En una línea más directamente emparentada con la economía neoclásica, cabe mencionar a Gary Becker y Ronald Coase, entre los exponentes de la llamada «escuela de Chicago», así como a James Buchanan y Gordon Tullock, de la «escuela de Virginia» o de la «elección pública».

Becker se ha distinguido por su capacidad de aplicar el enfoque «económico» al análisis de los más variados campos de la acción humana, incluido el derecho, la familia, el crimen, el racismo y las elecciones entre partidos, como se muestra sintéticamente en su obra *El enfoque económico del comportamiento humano* (1976).

Los autores mencionados en este apartado tienen en común el haber prestado una atención preferente a los equilibrios de preferencias individuales que se alcanzan en los mercados ideales de competencia perfecta como base de referencia para el juicio normativo de las decisiones políticas. Desconfiando de las paradojas e ineficiencias de las decisiones políticas, suelen subrayar las ventajas de los acuerdos en mutuo beneficio entre partes con intereses parcialmente coincidentes y parcialmente contradictorios, aunque a menudo dejan en segundo plano la evaluación de las consecuencias perversas que tales acuerdos pueden tener sobre terceros.

Fue Ronald Coase quien, en una serie de artículos reunidos en *La empresa, el mercado y el derecho* (1988), clarificó las condiciones en las que los actores privados pueden asumir los costes sociales de su actividad mediante negociaciones, es decir, sin intervención directa de los poderes públicos. Resulta, sin embargo, que algunas de estas condiciones son esencialmente políticas: se requiere que alguien obligue a las partes a negociar, establezca arbitrajes o una justicia independiente, vigile la ejecución del acuerdo, etc. Además, según Coase, la negociación privada sólo es con toda seguridad rentable en comparación con la decisión pública imperativa si no existen «costes de transacción». Si la negociación requiere un gran esfuerzo para la obtención de información sobre las condiciones de producción y de vida de cada una de las partes, para la evaluación de las ganancias y pérdidas relativas de cada una de ellas, una cierta coordinación para sentarse a negociar, un alto gasto de tiempo, etc., como suele ocurrir en la realidad, es entonces racional considerar la cesión del problema a la decisión de los poderes públicos, según cuáles sean los costes comparativos de organización que esta decisión colectiva pueda comportar.

En esta línea de razonamiento, James Buchanan desarrolló un análisis coste-beneficio de las diversas reglas de decisión y sus costes relativos. Algunas cuestiones fundamentales pueden encontrarse en el libro de Geoffrey Brenan y James Buchanan *La razón de las normas* (1985). Análisis más aplicados se encuentran en el libro de Buchanan y Gordon Tullock *El cálculo del consenso* (1962), donde se establecen unos fundamentos para la elaboración de las constituciones. Buchanan y Tullock subrayan la conveniencia de que las constituciones cuenten con un amplio consenso, señalan las ventajas de las reglas de decisión inclusivas (es decir, aquellas que requieren amplias mayorías) para aquellos temas en los que los valores individuales en juego sean considerados básicos, como la vida, la libertad y la propiedad, y limitan las virtudes de otras reglas más exclusivas (como la mayoría relativa o la mera delegación de la decisión a la burocracia) a aquellas cuestiones en las que los perdedores obtengan menos perjuicios.

Las tres líneas de desarrollo mencionadas, la teoría de la elección social, la teoría de juegos y la aplicación de los principios de la microeconomía neoclásica a las cuestiones políticas, se encuentran entre las principales influencias de las contribuciones más específicamente politológicas a la teoría «económica» de la política.

Entre los autores seminales en este campo más estrictamente definido hay que citar, en primer lugar, a Anthony Downs, autor de *Una teoría económica de la democracia* (1957). Entre las varias paradojas de la democracia señaladas por Downs se encuentra la del cálculo de votar, ya que, según una evaluación coste-beneficio del acto de votar y su previsible influencia en el resultado colectivo, sería razonable que muchos ciudadanos se abstuvieran.

Concentrando su análisis en sistemas de dos parti-

dos, Downs subrayó también la tendencia de éstos a aproximarse en sus posiciones político-ideológicas como un resultado de la competición electoral en un espacio político-ideológico simple, como el definido por la dimensión izquierda-derecha.

Sin embargo, en una sociedad compleja, el conjunto de las preferencias de los ciudadanos en los diversos temas —socio-económicos, moral-religiosos, de libertades, étnico-lingüísticos, de relaciones exteriores, ecológicos— suelen configurar un espacio multidimensional. Un desarrollo de la teoría de la elección social aplicada al supuesto politológico de competencia entre partidos que se disputan los votos de los ciudadanos demostró que, si no hay restricciones en el número de dimensiones ni para la entrada y la movilidad de las alternativas ofrecidas, apenas nunca existen posiciones ganadoras estables o de «equilibrio»; es decir, cualquier posición político-ideológica puede ser derrotada por otra. De este modo, uno de los mensajes más claramente derivados del «teorema de la imposibilidad» de Arrow —la dificultad de definir una política que responda a una «voluntad general» de la sociedad— fue reformulado en un modelo más politológico, en el que interactúan votantes y partidos, como «teorema del caos» (Kramer, 1973; McKelvey, 1976).

Por su parte, Mancur Olson generalizó en *La lógica de la acción colectiva* (1965) la paradoja del abstencionista electoral a otros tipos de acción colectiva. Olson llegó a la conclusión de que los grupos pequeños —tales como las confederaciones empresariales, las organizaciones de agricultores y las corporaciones profesionales—, en los que un individuo puede esperar tener mayor influencia y que, por tanto, ofrecen mayores incentivos para la cooperación de sus potenciales miembros, estarán más organizados y serán más influyentes en las decisiones colecti-

vas que los grupos grandes tales como los sindicatos de asalariados y las organizaciones de consumidores.

La paradoja del *free-rider* o «gorrón» —el abstencionista que espera disfrutar de la contribución de los demás y provoca un fracaso de la acción colectiva— ha sido también formalizada con instrumental de la teoría de juegos como un caso del «Dilema del prisionero», es decir, una situación de decisión estratégica en la que el cálculo individual autointeresado produce resultados colectivos no deseados por ninguno de los actores.

William H. Riker fue el líder intelectual de la «escuela de Rochester» o de la «teoría política positiva», la más politológica de las que aquí se revisan.

Por un lado, utilizó la teoría de juegos, sobre todo en su clásico estudio acerca de la formación de coaliciones mayoritarias de tamaño mínimo *Teoría política de las coaliciones* (1962).

Por otro, sintetizó los logros de la teoría de la elección social y los proyectó a una reflexión crítica sobre la teoría tradicional de la democracia (de tipo rousseauniano o jeffersoniano) en su libro *Liberalismo contra populismo* (1982). Al subrayar la importancia de las paradojas de las decisiones políticas que habían sido descubiertas por la teoría de la elección social —ciclos o inestabilidad de las decisiones tomadas, victoria o influencia desproporcionada de ciertas minorías, etc.—, Riker llamó la atención sobre el papel de las instituciones en la producción de regularidades en la decisión. Desde esta perspectiva, se comprende que el papel de las instituciones consiste en seleccionar las alternativas entre las que hay que elegir —como los partidos o candidaturas, los temas de campaña y de debate político—, crear incentivos y restricciones e inducir así resultados estables. Estos resultados inducidos por las instituciones incumplen a menudo requisitos normativos básicos, como los formulados por Arrow,

pero las instituciones mismas tienden a autorreforzarse y autorreproducirse.

Por último, Riker desarrolló el estudio de los comportamientos estratégicos como un «arte» en lo que llamó «herestética», una palabra de raíz griega evocadora de varias acepciones de «elección» con la que se refiere al voto estratégico, la manipulación de las dimensiones con las que los temas se someten a decisión colectiva, y el control de la agenda, es decir, la selección de los temas a considerar (Riker, 1986, 1993).

El énfasis en el papel de las instituciones en las decisiones colectivas coincide con el punto de vista de Douglass C. North. Como historiador de la economía, North había subrayado que las diferencias entre países ricos y países pobres no se deben tanto a las desigualdades de recursos naturales ni siquiera de innovaciones técnicas, sino, sobre todo, a sus diferencias en la regulación de los derechos de propiedad, los contratos, las garantías legales, las reglas políticas de decisión y las normas de conducta. Es decir, si el marco en el que los individuos y las organizaciones persiguen su propia prosperidad es suficientemente flexible y estable, son incentivadas las actividades productivas que repercuten en una prosperidad general. En caso contrario, cabe prever decadencia y miseria.

Dentro del campo económico, el llamado «neo-institucionalismo» de North comporta un salto desde el enfoque de la economía neoclásica, cuyos modelos suelen suponer condiciones de información perfecta y equilibrios eficientes de mercado, y se aleja de la búsqueda de un equilibrio general o resultado colectivo estable. Así mismo, en su influencia en la ciencia política ha superado aquellos primeros desarrollos de la teoría «económica» de la política que, análogamente a los modelos económicos neoclásicos, habían presentado las interacciones de los actores políticos en un marco a-institucional.

North se sitúa entre los teóricos de los costes de transacción. Los ya citados Becker, Coase y Downs ya habían abordado este tema, como ya se ha aludido. Pero el propósito de la obra de Douglass North es precisamente el de especificar las condiciones institucionales en la que los costes de transacción pueden ser eliminados para conseguir lo que él mismo llama «el ideal Coasiano» de negociación y acuerdos eficientes. Las instituciones constituyen un mecanismo clave para superar las dificultades de la cooperación: son, por un lado, reglas formales y, por otro, costumbres informales que proveen un conjunto de incentivos y desincentivos a los individuos y las organizaciones y les proporcionan un marco en el que aquéllos depositan su confianza para la producción de resultados colectivos.

Al subrayar el papel de coordinación que desempeñan las instituciones políticas, el enfoque de North se aleja también de los análisis de los seguidores de Buchanan en la escuela de la «elección pública, que suelen subrayar la actividad de extorsión del estado. Su enfoque basado en los costes de transacción ilumina con nueva luz el terreno específico de la actividad política. En principio, comparte la visión convencional de los «fallos del mercado», según la cual el estado debería intervenir para la provisión de bienes públicos (categoría en la que cabe incluir las externalidades), en aquellas actividades en las que hay altos costes de información y en las que, por lo tanto, los mercados son imperfectos, y en la redistribución.

Pero en sus obras más reciente y más conectadas con las corrientes politológicas afines, antes mencionadas, ha tendido a matizar más y a subrayar los factores que hacen las intervenciones políticas particularmente ineficientes. Hay instituciones democráticas que facilitan la expresión de las preferencias sinceras de los ciudadanos, pro-

veen seguridad jurídica y una justicia independiente, siempre en mayor medida que cualquier autoritarismo. Pero tambien las carencias de información, los comportamientos estratégicos, el clientelismo y las consecuencias imprevistas y no-intencionadas de las decisiones humanas, abundan en la política democrática. El grado de mayor o menor eficiencia de la intervención estatal viene, pues, determinado por la concreta estructura institucional mediante la que se realiza.

El problema de la ineficiencia institucional ha conducido así a plantear el de la elección y el cambio de las instituciones. Especialmente en su libro *Instituciones, cambio institucional y resultados económicos* (1990), Douglas C. North ha elaborado una teoría de la evolución de las instituciones políticas. Independientemente de su mayor o menor eficiencia y del juicio moral que merezca, un esquema institucional puede permanecer estable o consolidarse si el poder de negociación de los actores desincentiva toda tentativa de reestructuración. Además de una cierta selección natural de las instituciones eficientes a lo largo de la historia y de los cambios de valores, existe la inercia social, apoyada en la tradición intencionalmente transmitida, así como la copia e imitación de los errores. Así, un equilibrio institucional (una situación estable) no implica necesariamente la conformidad de los actores con las reglas y los contratos vigentes, sino sólo que los costes y beneficios relativos de alterar el juego entre las partes contratantes no aconsejan hacerlo.

Una configuración institucional concreta depende del proceso que la ha creado. En este proceso, que no está predeterminado por un contexto material, cabe que circunstancias más o menos azarosas produzcan unos u otros resultados. Pero las instituciones tienen mecanismos de autorreforzamiento, como la inversión en apren-

der cómo hay que actuar en su seno y el deseo de los actores de amortizar esa inversión, la adopción de políticas públicas acordes con ellas, y las expectativas adaptativas provocadas en los individuos por la reducción de la incertidumbre sobre los resultados que cabe esperar en ese marco.

No hay, pues, ninguna inevitabilidad en el hecho de que una sociedad adopte unos ciertos esquemas institucionales y, con ellos, incentive ciertas decisiones y ciertos resultados colectivos. Pero, una vez estos esquemas están históricamente establecidos, existen grandes dificultades para salir de ellos. Las instituciones ineficientes tienden a persistir y a resistir los deseos de cambio. Así, instituciones como los privilegios concedidos a los gremios, los sistemas electorales, las burocracias parasitarias, la corrupción o algunos partidos políticos fuertemente organizados, sobreviven por razones análogas a como lo hacen los ferrocarriles de vía estrecha o los teclados dactilográficos: por el aprendizaje heredado de su uso, la adaptación del público a sus regularidades y los costes de su sustitución. En algunos casos, las instituciones inducen en los individuos y las organizaciones la adopción de comportamientos que pueden ser bien aceptados por los demás y que tienen consecuencias colectivas benéficas. Pero, no siendo siempre así, se explica que países con similares estructuras materiales puedan alcanzar muy distintos niveles de bienestar.

Como puede verse, a lo largo de varias décadas de producción intelectual los modelos económicos neoclásicos, basados en los intercambios entre actores con diversas capacidades de compra o negociación, han quedado integrados con el análisis típicamente político del modo como las instituciones modifican y reducen el conjunto de elecciones disponibles e inducen resultados colectivos distintos de los que se obtendrían con la directa interac-

ción de individuos. La aplicación del método «económico» al análisis de lo político ha ampliado así la perspectiva de los economistas, al tiempo que ha satisfecho ya en notable medida las expectativas de los teóricos de la política de lograr con este método un verdadero progreso intelectual.

BIBLIOGRAFÍA

Las referencias de los textos citados son las siguientes:

Arrow, Kenneth J. 1951. *Social choice and individual values.* Nueva York: John Wiley (trad. *Elección social y valores individuales.* Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1974).

Axelrod, R. 1984. *The evolution of cooperation.* New York: Basic Books (trad. *La evolución de la cooperación.* Madrid: Alianza, 1986).

Barry, Brian. 1970. *Sociologists, economists and democracy,* Londres: Macmillan (trad. *Los sociólogos, los economistas y la democracia.* Buenos Aires: Amorrortu, 1973).

Black, Duncan. 1958. *The theory of committees and elections.* Cambridge University Press (reed. Boston: Kluwer, 1987).

Becker, Gary. 1976. *The economic approach to human behavior.* Chicago: The University of Chicago Press (trad. del artículo que da nombre al libro, «El enfoque económico del comportamiento humano», en *Información Comercial Española,* 557, Madrid, 1980).

Brennan, Geoffrey, y James M. Buchanan. 1985. *The Reason of Rules. Constitutional Political Economy.* Cambridge: Cambridge University Press (trad. *La razón de las normas.* Madrid: Unión, 1987).

Buchanan, James, y Gordon Tullock. 1962. *The calculus of consent.* Ann Arbor: University of Michigan Press (trad. *El cálculo del consenso,* Madrid: Espasa-Calpe, 1977).

Coase, Ronald. 1988. *The firm, the market and the law.* Chicago: The University of Chicago Press.

Downs, Anthony. 1957. *An economic theory of democracy.* Nueva York: Harper and Row (trad. *Teoría económica de la democracia.* Madrid: Aguilar, 1973).

Kramer, Gerald H. 1973. «On a class of equilibrium conditions for majority rule», *Econometrica,* 41.

McKelvey, Richard D. 1976. «Intransitivities in multidimensional voting models and some implications for agenda control», *Journal of Economic Theory,* 12.

North, Douglass C. 1990. *Institutions, institutional change and economic performance.* Cambridge University Press.

Olson, Mancur. 1965. *The logic of collective action.* Harvard University Press (trad. *La lógica de la acción colectiva.* México: Limusa, 1993).

Riker, William H. 1962. *The theory of political coalitions.* Yale University Press.

Riker, William H. 1982. *Liberalism against populism.* San Francisco: Freeman.

Riker, William H. 1983. «Political theory and the art of heresthetics», en Ada Finifter ed. *Political Science. The state of the discipline.* Washington: American Political Science Association.

Riker, William H. 1986. *The art of political manipulation.* New Haven: Yale University Press.

Riker, William H. ed. 1993. *Agenda formation.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sen, Amartya K. 1970. *Collective choice and social welfare.* San Francisco: Holden Day (trad. *Elección colectiva y bienestar social.* Madrid: Alianza, 1976).

Taylor, Michael. 1976. *Anarchy and cooperation.* New York: John Wiley (revisión en *The possibility of cooperation.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Von Neumann, John, y Oskar Morgenstern. 1944. *Theory of games and economic behavior.* Princeton: Princeton University Press.

Desarrollos más recientes de las teorías aquí presentadas pueden encontrarse en los siguientes textos:

Uno de los aspectos más políticos de la «teoría de la elección social» creada por Arrow es el análisis de los diversos procedimientos de votación y sus propiedades; las mejores obras en este campo son las de Hannu Nurmi, *Comparing voting systems* (Boston: Kluwer, 1987) y Samuel Merrill, *Making multicandidate elections more democratic* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

Para la «escuela de Chicago», cuyo más activo exponente es actualmente Gary Becker, hay una representativa recopilación de trabajos a cargo de George Stigler ed., *Chicago studies in political economy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988).

Con respecto a la escuela de la «elección pública» liderada por Buchanan, existe una excelente y muy útil revisión de Dennis Mueller, *Public choice II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989; hay trad. de una edición anterior, más breve: *Elección pública,* Madrid: Alianza, 1982).

Una introducción muy accesible, actualizada, seria y al tiempo di-

vertida a la teoría de juegos inventada por Von Neumann es la de Avinash Dixit y Barry Nalebuff, *Thinking strategically* (Nueva York: W. W. Norton, 1991; trad. *Pensar estratégicamente*, Barcelona: A. Bosch, 1992); una de las primeras aplicaciones de la teoría de juegos a las relaciones interaccionales, aún válida, fue la de Thomas C. Schelling, *The strategy of conflict* (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1960, reed. 1980); una variante reciente de la teoría con aplicaciones políticas es la de Steven J. Brams, *Theory of moves* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Acerca de las aplicaciones de la teoría espacial a la competencia electoral, iniciadas por Downs, los desarrollos más completos pueden encontrarse en James M. Enelow y Melvin J. Hinich, *The spatial theory of voting. An introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), y Kenneth A. Shepsle, *Models of multiparty electoral competition* (Chur.: Harwood, 1991).

La teoría de la acción colectiva originaria de Olson fue reformulada y desarrollada en términos de la teoría de juegos por Russell Hardin, *Collective action* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), y ha sido ampliamente revisada por Todd Sandler, *Collective action. Theory and applications* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

Una buena discusión de la teoría de Riker sobre la estabilidad política y el papel de las instituciones se encuentra en Peter C. Ordeshook y Kenneth A. Shepsle eds., *Political equilibrium: a delicate balance* (Boston: Kluwer, 1982). Aunque algo anticuado, sigue siendo útil en algunas partes el manual de William H. Riker y Peter C. Ordeshook *An introduction to positive political theory* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973).

Hay una selección de textos básicos, traducidos al castellano, sobre la acción colectiva, la competencia electoral, los procedimientos de votación y la formación de coaliciones en Josep M. Colomer ed., *Lecturas de teoría política positiva* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1991).

Capítulo X

CRISIS Y HUNDIMIENTO DEL COMUNISMO

Ramón Cotarelo
Universidad Complutense de Madrid

1. CONSIDERACIONES GENERALES

Entre los años de 1989 y 1991 desaparecieron todos los sistemas comunistas de Europa. Fue un acontecimiento insólito y sorprendente que puso de manifiesto una vez más la nula capacidad predictiva de las ciencias sociales. El hundimiento de unos regímenes que parecían sólidos, como si hubieran encontrado el secreto, hasta entonces desconocido, de perpetuar la tiranía, dejó asombrados a todos los cultivadores de aquellos saberes y muy especialmente a los sovietólogos, que hubieron de admitir que no tenían un conocimiento más eficaz de su objeto del que pudiera poseer la gente de la calle. Lo mismo sucedía con los analistas profesionales, especializados en asuntos del Este. Cuando Gorbachov accedió al poder absoluto en la Unión Soviética, en 1985, ni uno solo de éstos puso en cuestión los objetivos del nuevo Secretario General, consistentes en reformar el pesado

aparato del comunismo, liberalizar y democratizar la Unión Soviética. Algunos pensaron que el empeño fracasaría y otros admitían de buena fe el programa gorbachoviano. Pero ninguno pensó que, al ser el comunismo irreformable, el intento de transformación acabaría con la estructura completa del sistema. Únicamente Jean-François Revel se atrevió a recordar que, en el pasado, había escrito un editorial en *L'Express* advirtiendo que el comunismo era irreformable y que todo intento de mejora acabaría con él [1]. E igual que los estudiosos y los analistas, tampoco los asesores de los Jefes de Estado y de Gobierno mostraron mayor perspicacia. La polémica entre éstos, por entonces (es decir, años de 1987 a 1989, cuando ya los signos de la próxima catástrofe eran abrumadores) consistía en averiguar si se debía ayudar a Gorbachov o no; si sus intenciones merecían crédito y respaldo occidentales o se trataba de una añagaza más de otro dirigente comunista para obtener fondos con los que seguir disfrazando el desastre de la economía de planificación centralizada y oprimiendo a sus pueblos. Quienes eran contrarios a prestar ayuda sostenían que, respaldando los afanes gorbachovianos, se daba un respiro al comunismo y se le permitía continuar en perjuicio de sus propios pueblos [2]. Los partidarios, a su vez, parecían pensar que apoyando las reformas de Gorbachov se dulcificaba el sistema comunista [3]. Pero ninguno de ellos daba la impresión de percibir que, sucediera lo que sucediera, el hundimiento del comunismo era una probabilidad muy cercana.

---

[1] Jean-François Revel, *El renacimiento democrático*, Barcelona, Plaza y Janés/Cambio 16, 1992.

[2] I. F. Stone, «The Rights of Gorbachev», en *The New York Review of Books*, XXXVI, 2, 16 de febrero de 1989, p. 3. Martin Malia, «A New Russian Revolution?» en *The New York Review of Books*, XXXVIII, 13, 18 de julio de 1991, p. 29

[3] George F. Kennan, «The Gorbachev Prospect», *The New York Review of Books*, XXXIV, 21/22, 21 de enero de 1988, p. 3.

El carácter inesperado del fenómeno era tanto más llamativo cuanto que, no solamente no se esperaba, sino que se afirmaba lo contrario, esto es, que el comunismo no era reversible. Es cierto que, al final de la Segunda Guerra Mundial, después del Discurso de Fulton y del «telegrama largo» de Kennan [4], los Estados Unidos, entonces presididos por Harry F. Truman, decidieron adoptar una actitud de confrontación con la dinámica expansionista soviética, habiendo interpretado el cumplimiento de los acuerdos de Moscú, Yalta y Potsdam como un intento de la URSS de extender su dominación sobre toda Europa. Pero también lo es que esa actitud se dulcificó notablemente a la muerte de Stalin en 1953. Y sobre todo cuando, a raíz del ascenso de Nikita Kruschov, en Occidente vino a aceptarse la posibilidad de una «coexistencia pacífica» entre los dos sistemas políticos y económicos [5], como la proponían los soviéticos y, en general, el campo socialista. Dicha aceptación volvió a cuestionarse cuando, a raíz de la generalización de las insurrecciones revolucionarias en diversos países del Tercer Mundo, desde el sudeste asiático hasta América Latina, pasando por África, se comprobó que tales procesos acababan en dictaduras comunistas; cosa que se articuló

[4] El discurso de Fulton es el que pronunció Winston Churchill en esta localidad, avisando de que un «telón de acero» había caído sobre Europa. V. Jean Heffer y Michel Launay, *La guerra fría, 1945-1972*, Madrid, Akal, 1992, p. 197. El «telegrama largo» era el aviso que George F. Kennan mandó al Presidente Truman, advirtiéndole de la necesidad de cambiar de política con relación a los soviéticos, que estaban dominados por un afán de expansión. Kennan publicaría luego su opinión en un célebre artículo en *Foreign Affairs*, artículo que serviría más tarde para fundamentar la política exterior estadounidense en relación con la URSS, la política de *roll back* el comunismo.

[5] Albert L. Weeks, *The Other Side of Coexistence: An Analysis of Russian Foreign Policy*, Nueva York, Pitman Publishing Corporation, 1970. Adam B. Ulam, *Expansion and Coexistence. The history of Soviet foreign policy from 1917-1967*, Londres, Secker and Warburg, 1968.

en la famosa doctrina del «dominó» [6], cuya enseñanza manifiesta era que, si se permitía que un país de una región cualquiera del mundo se hiciera comunista, todos los vecinos seguirían su camino; y cuya enseñanza latente (y la más importante para nosotros aquí) era que, una vez un país se había hecho comunista, el proceso ya no era reversible. Es decir, las dictaduras de derechas, imposibilitadas de renovarse, acababan dando paso a regímenes democráticos, mientras que las dictaduras de izquierdas, las comunistas, habiendo descubierto el procedimiento de la renovación por medio del partido comunista, se perpetuaban [7]. Esta convicción, que volvió a arraigar en Occidente con motivo del fin de la distensión kruscheviana daba, pues, a entender, que el comunismo no era abatible. Y no solamente lo daba a entender sino que justificaba aquella situación, en parte, culpabilizando del incumplimiento de los acuerdos y, por lo tanto, del comienzo de la guerra fría a Occidente. Así lo hizo la llamada «escuela revisionista» de historia en Norteamérica [8], cuyo punto fundamental era que, mientras Stalin se había atenido escrupulosamente a los pactos, Occidente no lo había hecho y, en consecuencia, no cabía hablar de una voluntad expansionista de los soviéticos. Este tipo de debate, muy propio de Occidente, donde la libertad permite a los intelectuales no verse obligados a fabricar teorías con el exclusivo objeto de justificar al poder dominante, no impidió, sin embargo, la generalización del

---

[6] V. Noam Chomsky, *The Backroom Boys*, Londres, Fontana/Collins, 1973, passim.

[7] V. Jean -François Revel, *El conocimiento inútil*, Barcelona, Planeta, 1988, p. 108.

[8] V. Gar Alperovitz, *Atomic Diplomacy: Hiroshima and Potsdam*, Londres, Secker and Warburg, 1965. Gabriel Kolko, *The Politics of War. The World and United States Foreign Policy, 1943-1945*, Nueva York, Vintage Books, 1968. William Appleman Williams, *The Tragedy of American Diplomacy*, Nueva York, Delta, 1962.

punto de vista señalado: el comunismo no era reversible; los regímenes democrático-liberales eran ciudadelas de libertad amenazadas en un mar crecientemente borrascoso de tormentas revolucionarias que, en sus momentos de pasajeras calmas, dejaban tras de sí regímenes despóticos, de ruinoso funcionamiento económico. Por eso, el hundimiento repentino del comunismo europeo resultó tan sorprendente y tan enigmático.

Tanto más, por otro lado, cuanto que el proceso de hundimiento ha tenido características en sí mismas sorprendentes. Los otrora poderosos Estados policiales comunistas, armados hasta los dientes, dotados de temibles ejércitos, articulados mediante partidos con ambiciones totalitarias, dotados de gigantescas maquinarias burocráticas omnipotentes y apoyados en una tupida red de espías y confidentes, que parecían inexpugnables, se vinieron abajo uno tras otro silenciosamente (excepción hecha de Rumania), sin presentar resistencia, sin que hubiera intervención militar ni conato alguno de oposición o algarada (si se exceptúa la farsa de agosto de 1991 en la URSS), en una especie de generalización del proceso cuyo nombre se acuñó para Checoslovaquia, pero que podría servir para todos: la «revolución de terciopelo». En expresión feliz de Timothy Garton Ash, el cómputo rezaba: «En Polonia hicieron falta diez años, en Hungría diez meses, en Alemania Oriental diez semanas: ¡quizá en Checoslovaquia sólo hagan falta diez días!» [9], dando así a entender con nitidez el carácter acelerado del proceso que se puso en marcha una vez que los antiguos países socialistas comprendieron que la Unión Soviética carecía ya de la voluntad de intervención en sus asuntos. Es decir, una vez que la «doctrina Breznev» había muerto, sus-

---

[9] Timothy Garton Ash, *Los frutos de la adversidad*, Barcelona, Planeta, 1992, p. 378.

tituida con cierta ironía por la «doctrina Sinatra» [10]. De hecho, el carácter pacífico, civilizado, gradual de este proceso por el que una elite despótica dominante (la nomenklatura de los funcionarios del partido) deja la escena tiene dos posibles interpretaciones y las dos se han barajado. Desde el punto de vista de los comunistas occidentales (aquellos cuya base de legitimidad en sus propios Estados empezó a tambalearse con las primeras grietas en el bloque del Este, de cuyo carácter totalitario muchos decían abominar), la falta de violencia del proceso de hundimiento mostraba una vez más la superioridad intrínseca del orden político comunista sobre el occidental. La forma pacífica en que las viejas elites comunistas, acostumbradas a los privilegios, los dejaban sin aferrarse a ellos, el modo en que se daba paso a la voluntad popular, manifestada al margen de los procedimientos electorales amañados de siempre, mostraban que se trataba de regímenes atentos a la opinión pública. Aquello era la verdadera democracia [11]. Incluso los resultados impuestos por la fuerza de las circunstancias, más evidentemente contrarios a la voluntad de quienes se veían obligados a acatarlas por no existir otra salida, por ejemplo, la desaparición del Pacto de Varsovia, se interpretaban como la evidencia misma de las buenas intenciones de unos dés-

[10] Se trataba de lo que los ideólogos de la *Perestroika* calificaban como el «nuevo pensamiento» en política exterior. Afirmaban éstos que los principios de la «coexistencia pacífica» habían de extenderse a Estados con los mismos sistemas políticos y sociales. V. Timothy Garton Ash, «The Empire in Decay», en *New York Review of Books*, XXXV, 14, 29 de septiembre de 1988, p. 53.

[11] «A medio y largo plazo, los procesos de cambio actuales» (en los países del Este, encabezados por los partidos comunistas —nota nuestra—) «pueden ser incluso un gran paso hacia adelante, limpiando la imagen de los términos «socialismo» y «comunismo» de las manchas y escorias que les había agregado la etapa stalinista», José María Laso Prieto, «Política y democracia», en *El P. C.E. y los retos europeos*, Madrid, P. C.E., 1990, p. 153.

potas que jamás habían tenido las intenciones que la malevolencia les achacaba [12].

Desde otro punto de vista más independiente, el proceso se explica por la conciencia generalizada de la falta absoluta de legitimidad del conjunto del sistema comunista y la desmoralización profunda, tanto de sus dirigentes como de sus poblaciones; todo ello, desde luego, mucho más evidente en los países sometidos de Europa Central y Oriental que en lo que fuera la Unión Soviética [13]. Efectivamente, el sistema comunista se basaba en un inmenso artificio de movilización y propaganda que descansaba sobre tres pilares: el orgullo de la reconstrucción nacional, ligada a la mitología revolucionaria; la conciencia de superioridad sobre el mundo capitalista; el apoyo ideológico prestado por los intelectuales occidentales. El primero, el orgullo nacionalista, no podía afirmarse en un principio como tal, como manifestación de la superioridad de los pueblos eslavos puesto que la articulación teórica de la doctrina marxista —basada en el desprecio a todo nacionalismo— lo impedía. Pero, apenas se pudo articular, así se hizo con motivo de la Segunda Guerra Mundial que en la Unión Soviética se llamó oficialmente Gran Guerra Patria [14]. De este modo quedaba aniquilada, ya en tiempos de Stalin, la pretendida ruptura en la historia del país entre la época prerrevolucionaria (la de la autocracia, la nobleza y la burguesía) y la

[12] Este es el espíritu que late en una ponencia del Área de Paz, Seguridad, Solidaridad y Derechos Humanos de IU-IC, «Seguridad compartida: una alternativa a la disuasión militar», en VV.AA., *Perspectivas del socialismo hoy*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1992.

[13] Peter Reddaway, «Waiting for Gorbachev», en *The New York Review of Books*, XXXII, 15, octubre de 1985, p. 5.

[14] V. el discurso pronunciado por José Stalin el 6 de noviembre de 1943, con motivo del 26° aniversario de la Revolución de octubre, en *The Essential Stalin. Major Theoretical Writings 1905-52*, Londres, Croom Helm, 1973, pp. 393 y ss.

posterior (la del proletariado triunfante), para evidenciar la continuidad del espíritu ruso. No en balde recurrió la simbología soviética a las hazañas del Mariscal Kutuzov y otros héroes de la guerras napoleónicas para establecer un puente con el pasado.

En cuanto a la conciencia de la superioridad sobre el mundo capitalista, que había estado siempre presente, se hizo especialmente aguda en tiempos de Kruschev) [15]. Por lo demás, era la base sobre la que se sostenía la nueva política de «coexistencia pacífica» ya mencionada: la Unión Soviética ya no esperaba la desaparición revolucionaria del mundo capitalista, sino que aceptaba la idea de la convivencia con él, en la seguridad de que la libre comparación entre ambos sistemas demostraría a los pueblos con claridad la superioridad del comunismo, abriéndose paso así, por tanto, la posibilidad de una transición pacífica del capitalismo al socialismo [16]. Esta vo-

[15] «En el próximo decenio (1961-1970), mediante la construcción de la base técnica-material del comunismo, la Unión Soviética superará a los Estados Unidos —el país capitalista más rico y poderoso— en la producción por habitante.» Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética de 1961. V. Boris Meissner, *Das Parteiprogramm der KPdSU 1903-1961*, Colonia, Verlag Wissenschaft und Politik, 1965, p. 188. Compárese: «Overall, 1976 real Soviet consumption per capita is calculated as between 27.6 per cent and 42.8 per cent (geometric mean 34.4 per cent) of the US level, and it is possible to demonstrate unambiguously higher levels of consumption (at both US and USSR prices) for the Soviet Union only for alcoholic beverages and public transportation». Trevor Buck y John Cole, *Modern Soviet Economic Performance*, Londres, Basil Blackwell, 1987, p. 157.

[16] Como muestra de la rigidez de esta mentalidad, véase lo que podía escribirse todavía en 1987: «La economía de los Estados socialistas crece a ritmos incomparablemente más altos que la economía capitalista. De 1950 a 1984 la producción industrial aumentó en los países socialistas en más de 15 veces, mientras que en los países capitalistas desarrollados lo hizo en menos de 4 veces.» A. Buzuev, *¿Qué es el capitalismo?*, Moscú, Progreso, 1987. Los deberes ideológicos descargan pesadas cargas sobre los especialistas. Dos de éstos, economistas germano-orientales, publicaban en 1983 un libro «demostrando» que el sistema económico de planificación centralizada era mejor que el capi-

luntad de libre comparación llevó a los dirigentes comunistas a aceptar en 1973 el «tercer cesto de Helsinki», que incluía, asimismo, libre circulación de la información y libre acceso de los ciudadanos a los medios de comunicación social con lo que, al poder verdaderamente éstos comparar órdenes económicos y sociales y niveles de vida distintos, el resultado para la continuidad del régimen comunista había de ser negativo.

Por último, el apoyo ideológico prestado por los intelectuales occidentales acabó desvaneciéndose. Dos cuestiones conviene resaltar aquí: una es el fenómeno en sí mismo, y la otra, su gran importancia para el sistema soviético. El fenómeno en sí mismo es, quizá, uno de los más interesantes que se hayan dado en la historia intelectual de Occidente: ¿qué movió a generaciones enteras de intelectuales europeos, y también americanos, a tomar partido por una filosofía y teoría políticas revolucionarias y a defender un sistema político concreto allende sus fronteras contra viento y marea, haciéndose encubridores, cuando no cómplices, de verdaderas atrocidades, contrarias a los principios de humanismo y moral que decían representar? Volveremos sobre la cuestión por cuanto en ella, tanto en la adscripción ideológica de los intelectuales al marxismo como en su defensa a ultranza de la Unión Soviética frente a sus propios países, se encuentra una de las claves que explican el sentido de la época contemporánea [17]. Por otro lado, casi resulta ocio-

talista, E. Schmidt y W. Schmidt, *Wer hat das bessere Wirtschaftsmodell?*, Berlín, Verlag Die Wirtschaft, 1983. Un título que mueve a risa a la vista de lo que ha sucedido desde 1989. La inercia y la parálisis que, en el fondo, han destruido a la Unión Soviética están bien analizadas en las obras que a este asunto viene dedicando Carlos Taibo: *La Unión Soviética de Gorbachov*, Madrid, Fundamentos, 1989; *Unión Soviética. La quiebra de un modelo*, Madrid, Los libros de la catarata, 1991; *La Unión Soviética (1917-1991)*, Madrid, Síntesis, 1993.

[17] Sobre este fenómeno se ha escrito bastante, aunque todavía está

so subrayar la importancia que este fenómeno de adscripción ideológica de los intelectuales revestía para la Unión Soviética. Los intelectuales marxistas y comunistas occidentales eran el mejor escudo legitimatorio del que disponía el régimen comunista. De hecho, la Unión Soviética invirtió durante años enormes sumas en cultivarlo mediante uno de los más elaborados y eficaces aparatos de propaganda que ningún régimen haya puesto en pie. Se seguían aquí las consignas leninistas de *agitprop* y se hacía en todos los órdenes necesarios: desplegando una intensa actividad editorial y de comunicación, cultivando a aquellos intelectuales, subvencionando y dirigiendo desde Moscú cuantas iniciativas de carácter ideológico, artístico, intelectual, pacifista, etc., convinieran a los intereses soviéticos. El resultado de tanto desvelo era óptimo y no solamente con respecto a la imagen exterior que el régimen soviético ofrecía [18], sino también, lo que quizá fuera más importante, respecto a su legitimación exterior. Las alabanzas y cánticos de los intelectuales occidentales eran presentados por las autoridades comunistas a sus poblaciones como prueba de que también en el extranjero las personalidades más capacitadas reconocían la superioridad del sistema soviético, aunque la gente no pudiera verla a simple vista.

Pues bien, la destrucción de estos tres pilares de su aparato propagandístico dejaron al régimen soviético inerme

---

por aparecer la obra definitiva. V. Pierre Naville, *La revolución y los intelectuales*, Barcelona, Galba edicions, 1975. También André Thirion, *Revolucionarios sin revolución*, (3 vols.), Madrid, Edicusa, 1975. Más recientemente son interesantes las consideraciones de Boris Kagarlitsky, *The thinking reed. Intellectuals and the SovietState from 1917 to the Present*, Londres, Verso, 1988. También Paul Hollander, *Political Pilgrims. Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China and Cuba*, Nueva York, Oxford University Press, 1981.

[18] Basta recordar la infame historia de la Unión Soviética, escrita por Louis Aragón, en paralelo con la de los Estados Unidos, *La Unión Soviética*, Buenos Aires, Emecé editores, 1965. Louis Aragón, sin embargo, procedía de las filas del surrealismo más inconoclasta.

e incapaz de explicar o, cuando menos, disfrazar, las causas de su profunda crisis en los años ochenta. Efectivamente, ya desde la invasión de Checoslovaquia en 1969 [19] quedó claro que el orgullo de haber creado una forma nueva de nación proletaria, haciendo la cuadratura del círculo de generar un nacionalismo internacionalista, no era otra cosa que una versión nueva del paneslavismo ruso. El estancamiento económico brezneviano, con sus factores concomitantes de descenso en el nivel de vida de la población y de corrupción generalizada del aparato burocrático [20], puso en evidencia, a su vez, que la pretendida superioridad sobre el orden capitalista era una sar-

[19] Una invasión en la que todavía se quisieron guardar las formas, razón por la cual el contingente invasor no estuvo compuesto tan sólo de rusos, sino que acompañaron soldados de la República Democrática Alemana (la paradoja de la historia quería que los alemanes volvieran a invadir Checoslovaquia, treinta años después de la invasión nazi, aunque esta vez fueran alemanes comunistas) y otros países del Pacto de Varsovia. Es histórico que Rumania se negó a participar en la invasión; cosa que se presentó por entonces como una muestra de la voluntad rumana de acentuar las diferencias nacionales en el campo socialista y de fundamentar, por lo tanto, la doctrina de las vías específicas al socialismo. Nada de extraño tiene que este espejismo cautivara a algunos dirigentes comunistas occidentales algo más inteligentes que sus colegas, como Santiago Carrillo, quienes se daban cuenta de la necesidad de reducir, si no de eliminar, los vínculos de dependencia que los ligaban a la Unión Soviética si querían tener algún porvenir en sus respectivos países. De hecho, cabe decir, sin pizca de ironía, que el verdadero padre del Eurocomunismo fue Nicolae Ceaucescu. Es también paradójico y lamentable que quien se presentaba como estandarte del nacionalismo rumano frente a la Unión Soviética y como defensor del pluralismo dentro del campo socialista evolucionara —si es que no lo era ya— hasta convertirse en uno de los más sanguinarios y estúpidos tiranos del siglo XX.

[20] «En el país no sólo no se percibía la legalidad, sino, incluso, el más elemental orden. Por doquier proliferaban el despilfarro, la falta de responsabilidad y el libertinaje. Cada vez era más ostensible y descarada la corrupción que depravaba la sociedad; los abusos del poder y la dilapidación se convertían en el pan de cada día», Roy Medvedev, «Brézhnev. Esbozo de un retrato político», en VV.AA., *Brezhnev. El período del estancamiento*, Moscú, Novosti, 1989, p. 21.

cástica entelequia. Por último, la deserción masiva de los intelectuales occidentales a partir de los años setenta [21] e, incluso, su manifiesta animadversión hacia el comunismo, privó al sistema soviético de su último apoyo ideológico y moral. Y si la Unión Soviética era ya incapaz de mantenerse a sí misma en existencia, menos aún podría hacerlo con los Estados de Europa Central y Oriental, que habían quedado bajo su zona de influencia.

Algo distinto ha sucedido, sin embargo, con los regímenes comunistas no europeos. La supervivencia de este orden económico, político y social en América Latina (Cuba) y en Asia (Corea, China, Vietnam) es un interesante fenómeno que conviene analizar con precaución, aunque sin darle tampoco mayor importancia de la que tiene, dado que, en todos estos lugares, el comunismo, según todos los indicios, sólo conseguirá mantenerse a base de negarse a sí mismo. Dicho en otros términos: el régimen comunista cubano tiene los días contados, falto del apoyo de la Unión Soviética, que convertía en viable

[21] Ya hubo un conato de deserción con motivo del pacto nazi-soviético de 1938, un típico producto de la «razón de Estado» en la época, que cayó como un mazazo sobre las conciencias ingenuamente ideológicas de muchos intelectuales comunistas y supuso también un duro golpe para la identidad de los partidos en los que militaban. Pero aquel primer éxodo se pudo contener recurriendo al estado de necesidad en que se hallaba la Unión Soviética, amenazada por la Alemania nazi y sin el suficiente apoyo de las potencias democráticas. Segunda vez diose algo parecido con motivo de la invasión soviética de Hungría en 1956, a raíz de los disturbios de Budapest. Por aquel entonces, algunos intelectuales de renombre se vieron obligados a dar explicaciones, aunque fuera ambiguas. El más significativo de todos, Jean-Paul Sartre, *El fantasma de Stalin*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1958. Pero la invasión de Checoslovaquia fue ya la gota que colmó el vaso. La deserción de intelectuales se hizo masiva. Y cuando, diez años después, en 1979, la Unión Soviética repetía la hazaña con la invasión de Afganistán con fútiles y baladíes excusas para ocultar su voluntad de expansión y dominación, el alejamiento de los intelectuales se convirtió en evidente animadversión y directa condena. Ser comunista en Occidente había pasado de timbre de gloria y sacrificio por los ideales a baldón y estigma.

una organización socio-económica de la isla manifiestamente inviable por solas razones de propaganda. En cuanto a Asia, es evidente que los sistemas subsistentes seguirán el camino que siga el más fuerte de todos ellos, China. En este último país es ya claro que del comunismo no queda sino el carácter autoritario y dictatorial de sus estructuras políticas, habiéndose vaciado de sus pretensiones de organización económica planificada. El experimento es sumamente curioso y consiste en introducir en China un sistema de economía de libre mercado en el marco del viejo orden político comunista, lo que, entre otras cosas, apunta a la idea de que pudiera tratarse de la última manifestación del peculiar despotismo asiático. No es, sin embargo, objeto de este capítulo averiguar la dirección que pueda tomar el desarrollo de los acontecimientos en China, sino estudiar las causas y concomitancias de la crisis mundial del comunismo, tanto en su desaparición como en su transformación.

Porque, al fin y al cabo, se trata de la crisis de las estructuras políticas y económicas bajo las que ha vivido durante cincuenta años casi un tercio de la humanidad; unas estructuras que se configuraron en un principio como manifestación práctica de la doctrina de un filósofo alemán y de sus seguidores, esto es, el marxismo, que también tuvo, y sigue teniendo en buena medida, un gran eco en Occidente, por cuanto fue, y sigue siendo, una de las piedras angulares de la teoría política contemporánea.

Al análisis desde el punto de vista teórico de este importante fenómeno pretendemos dedicar las páginas que siguen. El punto de vista teórico deberá tomar en consideración tanto las relaciones entre el comunismo y el marxismo originario como las que se dieron después entre las distintas escuelas marxistas y la evolución posterior del comunismo hasta su definitivo hundimiento.

2. Las paradojas del hundimiento del comunismo

El marxismo es una teoría política fuertemente impregnada de positivismo decimonónico que se articula, por lo tanto, con una pretensión de cientificidad. Dicha pretensión se observa, sobre todo, en el modo en que la teoría da cuenta de la acción humana, tanto en el presente como en una perspectiva histórica. En ambos casos se explica el comportamiento humano en función de leyes a las que se adjudica validez universal y supratemporal. Muy en concreto, la más importante de éstas dice que la acción social está determinada por las condiciones materiales de la existencia. De esta forma, conociendo tales condiciones, es posible, no solamente explicar el quehacer de los seres humanos en el pasado, sino predecirlo en el futuro. Esta predeterminación de carácter material es, por supuesto, independiente de la voluntad humana. Ya muy temprano en la historia del marxismo se hizo patente la contradicción que suponía creer que la historia está regida por leyes científicas y, al mismo tiempo, instar de las personas un comportamiento subjetivo que coadyuvara a la evolución y, además, dado que se suponía a ésta un carácter positivo y emancipador (también acorde con el progresismo propio del siglo) que acelerara el advenimiento de la sociedad perfecta. Dicho en otros términos, si el acontecer humano está movido por leyes objetivas, ¿por qué era necesaria la acción? A este problema creía Lenin haber encontrado una respuesta afirmando que, si bien los hombres no pueden ir contra el curso de la evolución objetiva, sí pueden tratar de favorecerla o impedirla por medio de su acción [22].

[22] Una parte importante del *¿Qué hacer?* está destinada a reflexionar

La solución, sin embargo, no era tal por cuanto no probaba la veracidad fundamental del aserto primero (la determinación material del acontecer histórico) ni justificaba la compatibilidad entre determinación objetiva y acción humana. Realmente, el marxismo presentaba un problema que podríamos llamar de insuficiencia de formulación ética que fue detectado por los austromarxistas[23]. Éstos proponían rellenar la laguna moral del marxismo con un retorno a Kant, esto es, con una mezcla entre el historicismo marxista y el programa kantiano de la moral racional universal. Pero el empeño había de saldarse necesariamente con un fracaso por cuanto ambas doctrinas son incompatibles de raíz. La formulación kantiana presupone la idea del individuo racional universal que es justamente lo que el marxismo niega de plano, afirmando que el kantismo trata de convertir el ideal del hombre burgués en condición universal del ser humano. Para el marxismo, ese individuo racional autónomo es una entelequia —o algo peor— dado que la condición humana es inseparable de la situacion material y, por lo tanto, de la división de los hombres en clases. No existe el ser humano; existen el burgués, el proletario, el lumpenproletario, el pequeño-burgués, etc. Por la misma razón, en tanto la sociedad aparezca dividida en clases, no puede haber una moral universal, sino que, quien ésta propone está

---

polémicamente sobre esta cuestión. V. V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, en V. I. Lenin, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú, Progreso, 1975.

[23] Adler (Max), Karl Vorländer, etc. V. una buena recopilación en Hans Jörg Sandkühler y Rafael de la Vega, C. (Comps.), *Marxismus und Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974. Giacomo Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, Milán, La Pietra, 1977. Entre nosotros es de gran interés la recopilación realizada por Virgilio Zapatero, *Socialismo y ética: textos para un debate*, Madrid, Pluma-Debate, 1980.

tratando de justificar y embellecer la pretensión de dominio de la moral propia de la clase dominante [24].

Este relativismo moral a ultranza de los marxistas, sin duda, es parcialmente responsable de la profunda desmoralización de las sociedades comunistas, de su incapacidad no ya para generar la hipotética urdimbre moral de un proyecto revolucionario, sino, incluso, para mantener las imperfectas estructuras morales del pasado.

Pero no es este problema el que nos interesa ahora, sino el impacto que sobre la mentalidad comunista tuvo la formulación marxista de las leyes científicas de desarrollo de la sociedad con independencia de la acción humana. Y, más en concreto, la formulación de la que tiene que ver con el desarrollo del capitalismo. Marx creía haber descubierto la ley que explica y permite predecir el fin fatal del capitalismo, condenado a desaparecer en

[24] Merece la pena leer la devastadora y temprana diatriba de Henry B. Mayo contra el relativismo moral marxista, incluso aunque no se esté enteramente de acuerdo con él, por ejemplo, en las implicaciones. «The higher morality is defined as merely the interests of the class which will inherit the future. If morality is *defined* (subrayado del autor) in this way there is no more to be said. Right and wrong cease to have any of the ordinary meanings attached to them, and become today merely the expedient in terms of what is to be the interest of the proletariat —the class of the future. Succes then becomes the criterion of morals, as of truth, a position which is very near that of Hegel, in whom there was always a tendency to identify what is with what is right. History, like necessity, makes its own rules; this is more often expressed a necessity knows *no* law. Such a definition is also very like that of Hitler, in which right was defined as what promoted the interests of the German people». Henry B. Mayo, *Introduction to Marxist Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1960, p. 239. Hubo una edición anterior de la obra bajo el título *Democracy and Marxism*, en 1955. Steven Lukes, más recientemente, cree haber resuelto la paradoja de una moral marxista, en Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Londres, Oxford University Press, 1985. No creemos lo haya hecho en la medida en que, al plantear sus últimas preguntas por las bases de una moral universal y valorar el relativismo, viene a decir no que no haya enunciados morales universales, sino que no puede haberlos, cosa muy distinta.

función de una tendencia intrínseca a este modo de producción y que él formuló como la ley del «descenso de la tasa de ganancia del capital» [25]. De acuerdo con esta ley, el capitalismo tiene una tendencia imparable al empobrecimiento que le lleva de crisis en crisis, hasta el momento de su crisis general que tiene entonces aspectos revolucionarios porque será sustituido por un nuevo modo de producción más justo: el comunismo.

Sabido es que Marx no dejó indicaciones precisas acerca de esta supuesta sociedad comunista [26]. Pero si él no lo hizo, los comunistas sí se ocuparon en señalar con todo lujo de detalles el ineluctable proceso por el que el capitalismo estaba condenado a la desaparición. A esta teoría ominosa llamaron la «crisis general del capitalismo» y una de sus primeras formuladoras fue Rosa Luxemburg, quizá la autora que con más lujo de detalles

[25] «la verdadera tendencia de la producción capitalista», dice Marx en traducción nuestra, por supuesto, libre, es como sigue: «Con la progresiva disminución relativa del capital variable en relación al constante, aquella producción genera una composición orgánica del capital cada vez más elevada, cuya consecuencia inmediata es que, al permanecer igual o, incluso, aumentar, el grado de explotación del trabajo, la tasa de plusvalía se expresa como una tasa general de beneficio permanentemente descendente». Karl Marx, *Das Kapital*, en Marx-Engels, *Werke*, Berlín, Dietz-Verlag, 1976, t. 25, vol. III, p. 223. Dígase si no es esto exactamente lo que ha sucedido en los países socialistas, especialmente en la Unión Soviética y sin necesidad de cambiar el sentido de las palabras.

[26] Así se ha señalado en muy numerosas ocasiones. Véase, por ejemplo, con qué discreción lo observa Auguste Cornu, dispuesto a no admitir laguna o mácula alguna en la obra de Marx: «El verdadero comunismo, cuyos rasgos esenciales señala (Marx), sin entrar, como los utópicos, en detalles de su organización, reemplazará el sistema capitalista por uno de propiedad colectiva, que hará del desarrollo de la naturaleza universal del hombre el objeto de su actividad. Por tal motivo, el verdadero comunismo no es sólo un nuevo sistema de producción; representa, ante todo, una nueva organización social en la cual se abolirán todas las alienaciones». Auguste Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1976, t. III, p. 192.

técnico-económicos haya ejemplificado la tendencia del capitalismo al desastre (*Zusammenbruchstheorie*) [27]. El hundimiento final del capitalismo es inevitable por cuanto, por razones intrínsecas a su funcionamiento, carece de posibilidad humana de garantizar la reproducción ampliada del capital [28].

Probablemente el ensimismamiento de los autores comunistas en esta creencia en las leyes objetivas de la historia y en la esperanza en la famosa «crisis general del capitalismo», tantas veces anunciada y tantas veces postergada [29], les impidió ver la paradoja de que, al final, su predicción se cumpliera, pero no con el capitalismo, sino con el comunismo. Ha sido el comunismo el que parece haberse atenido al libreto de la crisis general y se ha hundido sin paliativos, aproximadamente como los comunistas esperaban que lo hiciera el capitalismo.

Es la primera paradoja del proceso de hundimiento comunista. La segunda resulta todavía más llamativa y

---

[27] «... la historia diaria de la acumulación del capital en el escenario del mundo se irá transformando más y más en una cadena continuada de catástrofes y convulsiones políticas y sociales que, junto con las catástrofes económicas periódicas en forma de crisis, harán necesaria la rebelión de la clase obrera internacional contra la dominación capitalista, aun antes de que haya tropezado económicamente con la barrera natural que se ha puesto ella misma». Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital*, México, Grijalbo, 1967, p. 363.

[28] Los marxistas contemporáneos han seguido aferrados a esta hipótesis, dándola como verdad evidente. Todavía no hace mucho, James O'Connor interpretaba la crisis económica de los años setenta y ochenta como un fallo general del sistema de acumulación del capital: v. James O'Connor, *Accumulation Crisis*, Londres, Basil Blackwell, 1984.

[29] Un caso muy típico de este continuo profetizar una crisis que nunca llegaba y era preciso aplazar sistemáticamente fue el economista Eugen Varga, quien gozó de un extraordinario predicamento en la Unión Soviética desde los tiempos de Lenin hasta su muerte en 1964, habiendo llegado a ser Director del Instituto de Economía de la URSS con Stalin. Sin embargo, dejaría un escrito fulminantemente condenatorio de la «perversión» de la democracia soviética en el régimen estalinista. V. Eugen Varga, *Testamento*, Barcelona, Icaria, 1977.

hace referencia no ya al vaticinio en sí de la famosa «crisis general», sino a las especulaciones teóricas concretas acerca de cómo tendría lugar. Se trata de las elaboraciones sobre los «períodos de transición» o las «economías de transición». El interés por estos procesos comenzó muy pronto en el campo del marxismo; en concreto, una vez que los comunistas tomaron el poder en Rusia y pusieron manos a la obra de transformar lo que ellos suponían era una economía capitalista en lo que querían fuera otra socialista. A nuestro conocimiento, una de las primeras obras que abordaban tan importante como difícil asunto fue la de Bujarin [30], con la que inauguró una verdadera escuela. Esta preocupación por especificar las condiciones reales de la «economía política de la transición» que, para él, se había encarnado en la NEP, llevó a Bujarin a un proceso y correspondiente ejecución el 15 de marzo de 1938 bajo la acusación de haber formado un «bloque antisoviético de derechistas y trotskistas» [31]. En los cincuenta años siguientes proliferaron los trabajos sobre este asunto, siendo, sin duda, los más conocidos los de Charles Bettelheim [32], quien dedicó grandes energías a resolver el arduo problema de los mecanismos de fijación de precios en las economías planificadas, sin conseguirlo por entero, a nuestro juicio.

[30] «En la medida en que el sujeto económico del período de transición sea la clase obrera constituida en poder del Estado, la forma fundamental de la socialización de la producción será su «estatización» o «nacionalización». Nikolaj Bucharin, *Ökonomik der Transformationsperiode*, Hamburg, Rowohlt, 1970, p. 120. V. igualmente, V. Kashin y N. Cherkasov, *¿Qué es el período de transición?* Moscú, Progreso, 1988.

[31] V. Edgard Hösch y Hans-Jürgen Grabmüller, *Daten der sowjetischen Geschichte*, Munich, DTV, 1981, p. 93.

[32] Michael Barrat Brown, *Models in political economy*, Harmondsworth, Penguin, 1986. Joan Robinson, *Ensayos de economía postkeynesiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974. Arun Bose, *Economía política marxiana y postmarxiana*, Madrid, Alianza, 1976.

Lo curioso de este enfoque tan abundoso es que cuando, por fin, se produjo un proceso en el que se pudiera aplicar este concepto de la «economía de transición», resultó que había muchos trabajos que preveían la de la dirección equivocada y ninguno que ilustrara hacia las únicas transiciones económicas que en verdad han tenido lugar y son del socialismo/comunismo al capitalismo. La paradoja reside por tanto en que el marxismo ha dedicado tiempo y energías a prever lo que no iba a suceder, mientras que ignoró olímpicamente lo que sí sucedió.

3. Causas estructurales del hundimiento del comunismo

Se trata aquí de considerar, siempre ex-post-facto, los factores que más parecen haber influido en el fenómeno en consideración, al que nadie se atreve ya a llamar «crisis» del comunismo porque ha tiempo que el comunismo pasó de la «crisis» a la defunción. Estos factores son casi todos de índole económica, lo cual es muy significativo por dos razones: 1ª) el marxismo y el comunismo dan prioridad absoluta a lo económico y su reflejo en la cabeza de las gentes; 2ª) porque lo económico es hoy extraordinariamente amplio y no se refiere tan sólo a los negocios entre las gentes, sino que también afecta a las infraestructuras y otros datos básicos del orden social. Si se prueba que la forma de organizar la estructura económica de una sociedad es inepta a fuer de improductiva es evidente que el conjunto de la sociedad, que depende de aquélla, se vendrá abajo.

La imposibilidad del cálculo económico

El presupuesto teórico-económico básico del socialismo marxista o comunismo es erróneo. Consiste en

suponer en el mercado tal nivel de irracionalidad que le hace ser socialmente ineficiente. El alcance del concepto social aquí nunca está muy claro. En todo caso, el mercado genera la anarquía de la producción y tiene que ser abolido. Las cosas no deben ser mercancías y las relaciones humanas deben desmercantilizarse. Para ello es conveniente, imperativo, planificar la producción centralizadamente para orientarla a la satisfacción de las necesidades (o de las «verdaderas» necesidades) sociales. Pero, como ya probara anticipada y solitariamente Ludwig von Mises hacia 1926 [33], al abolir el mercado, la autoridad comunista abolía de un golpe el único mecanismo objetivo de cálculo económico racional. No existe vía posible de fijación de precios que no sea el mercado. La Escuela de Viena no ha querido saber nunca nada de teorías como la del «justo precio» familiar a la escolástica española [34]. Como tampoco con la teoría marxista del valor-trabajo.

Así era del dominio público, ya desde los años setenta, que la economía soviética rayaba en el desastre. Eso siempre se dijo de la agricultura [35]. Pero es que ahora aparecían sombras sobre la industria y sobre el enteco sector servicios. Incluso empieza a percibirse que todo el gigantesco mecanismo burocrático de la planificación es tan desastre como la agricultura [36]. Lo que se pone, pues, en evidencia es que la economía soviética es un caos, sólo medianamente respetable en el sector de defensa, un caos movido por la imposibilidad del cálculo econó-

---

[33] V. Ludwig von Mises, *Liberalismo*, Madrid, Unión Editorial, 1982. La primera edición alemana fue de 1927.

[34] Cf. Luis de Molina, *La teoría del justo precio*, Madrid, Editora Nacional, 1981.

[35] V. Alec Nove, *An Economic History of the U.S.S.R.*, Harmondsworth, Peguin, 1972.

[36] Peter Rutland, *The Myth of the Plan*, Londres, Hutchinson, 1985.

mico. Los ejemplos abundan y empiezan a hacerse públicos cuando, a raíz de la «Glasnost» gorbachoviana, fue posible decir la verdad en diversos medios de comunicación. Así abundaron las quejas y críticas sobre el disparatado funcionamiento de una economía cuyos agentes no podían tomar decisiones racionales. Los directores de las empresas del Estado no podían controlar sus «stocks», ni fijar una política de precios, por ejemplo [37].

Baja productividad

Consecuentemente con lo anterior, la economía soviética tenía muy baja productividad. No se puede decir en qué medida porque no había manera de medirla dado que, además, nadie fiaba en las por otro lado escasas estadísticas soviéticas. No obstante es evidente que era baja, no sólo por los resultados que ha obtenido, sino porque, cuando el concepto no se aplica, se produce una especie de generalización de la Ley de Gresham de la moneda a toda la actividad económica. La ilustración más socorrida de esta especie de epidemia consiste en señalar que toda la actividad económica soviética era burocrática en el sentido de la inexistencia de incentivos reales (no fantasmagóricos) a la productividad, con el carácter claramente desmovilizador que esta inexistencia estimula, puesto que, si todo el mundo gana lo mismo, con independencia de lo que se haga, carece de sentido hacer más de lo estrictamente necesario para percibir la nómina. Por lo tanto, el nivel de productividad que se acaba alcanzando siempre es el más bajo posible porque, en estas condiciones, la productividad tiende necesaria-

[37] V. Vladimir Boukovski, *La Unión Soviética. De la utopía al desastre*, Madrid, Arias Montano, 1991, pp. 162 y sig.

mente a descender, haya o no cálculos fidedignos y estadísticas respetables.

Incapacidad de adaptación

Las economías tanto de la Unión Soviética como de los países del «socialismo real» resultaron ser muy inflexibles, muy rígidas, no aptas para dar respuestas a tiempo a circunstancias rápidamente cambiantes. De hecho, la misma estructura administrativa de la planificación central, esto es, lo que los propios soviéticos llamaban en tiempos de Gorbachov, la estructura económico-administrativa del «ordeno y mando» impedía dicha flexibilidad [38]. Los planes eran por cinco años. Si, en el ínterin, sucedía algo de especial importancia que, lógicamente, obligara a variar el plan, solía ser más barato dejarlo como estaba que poner en marcha otro nuevo. Una ojeada a los planes quinquenales soviéticos desde el primero en 1928 hasta el último de 1987 (***) muestra que éstos se cumplieron siempre y jamás fue necesario rehacer uno [39], lo que, tratándose de 50 años de la historia económica de un mundo que ha pasado por una guerra general, la descolonización y la crisis de 1973, resulta inverosímil.

Por lo demás, la Unión Soviética había creado una especie de zona económica socialista, con una pretensión autárquica claramente inviable [40]*, sobre todo cuando, a partir de la men-*

---

[38] Mijail Gorbachov, «Informe del Secretario General del CC del PCUS en el Pleno del Comité Central del Partido, 25 de junio de 1987», en M. Gorbachov, *La perestroika*, Barcelona, Plaza y Janés, 1987, pp. 394 y ss.

[39] Solamente hubo un intento, que sepamos, en tiempos del reformismo kruscheviano de romper el ritmo, haciendo otro tipo de planificación, pero fue un intento que duró poco tiempo.

[40] Un bloque cuya justificación práctica y teórica nunca ha estado

cionada crisis de 1973, la prosperidad económica cada vez pasó a depender más del comercio internacional. En aquel año, como consecuencia de la derrota árabe en la guerra del Yom Kippur, los países exportadores de petróleo organizaron un cártel, la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo), que, por medios monopolísticos, elevó considerablemente la factura del petróleo. Ello tuvo un efecto dislocador muy intenso en las economías de los países desarrollados, que tenían una fuerte dependencia energética y funcionaban con un modelo de crecimiento basado en costos energéticos bajos. El resultado fue la revolución de las nuevas tecnologías, que forzó una adaptación a veces drástica de las estructuras productivas [41]. *En los países del socialismo real se hablaba por entonces de la «revolución científico técnica» pero se entendía más en un sentido filosófico y político que puramente práctico* [42]. *En realidad, esta revolución no tuvo aplicación en el plano productivo real. Resultaba curioso comprobar cómo en la Unión Soviética la tecnología derivada de las investigaciones en materia de defensa tampoco tenían incidencia en la vida cotidiana de la población, porque no se transferían a los procesos productivos de bienes de consumo. Las estructuras productivas no se adaptaron y quedaron obsoletas.*

El bloque económico socialista aislaba a los países de Europa Central y Oriental para lo malo y también para lo bueno. En ellos, por ejemplo, las empresas no se vieron forzadas a reaccionar a las demandas de una con-

---

muy clara. En principio el CAEM, o Comité de Ayuda Económica Mutua, no era un intento de integración económica como podía ser la Comunidad Europea, sino que, a veces, parecía responder a un plan más audaz, que tenía que ver con cierta idea de división internacional del trabajo.

[41] Manuel Castells *et al.*, *El desafío tecnológico. España y las nuevas tecnologías.* Prólogo de Felipe González, Madrid, Alianza, 1986.

[42] Véanse al respecto las muy ilustrativas consideraciones del filósofo checo Radovan Richta y un amplio equipo de colaboradores en *La civilisation au carrefour,* París, Editions du Seuil, 1974.

ciencia ecologista creciente en sus sociedades. De esta forma y como es bien sabido por abundantes informaciones de prensa [43], la atención al medio ambiente en los países socialistas era nula.

La falta de competitividad internacional

Y, a la larga, dicho aislamiento, en una economía mundial cada vez más interdependiente, condujo también a estos países a la ruina. La revolución de las nuevas tecnologías en Occidente presentaba a los ojos de los planificadores socialistas un panorama de creciente productividad de las empresas a la que las socialistas no tenían acceso. Se imponía entonces la adquisición de aquellas nuevas tecnologías. Pero, entonces, se cruzaron dos obstáculos.

El primero era que no había con qué pagarlas. La Unión Soviética nunca ha sido muy buena pagadora en sus compras permanentes de trigo norteamericano, pero iba saliendo de trampas. Los costes de las nuevas tecnologías eran mucho más elevados y en rápida ascensión. Y eran costes que también había que pagar en divisas, activos que no abundaban en los bancos de los países socialistas. El único de éstos que disponía de algunas era la República Democrática Alemana porque conservaba cierta competitividad en los mercados internacionales. El resto carecía de ellas. *Par dessus le marché,* sus transacciones las hacían en rublos, que, por otro lado, no era moneda convertible.

El segundo obstáculo, de carácter político, fue la decisión estadounidense de impedir el acceso de la Unión

[43] Véase como último ejemplo Erik Kirschbaum (Reuter), «El desastre ecológico es la última herencia dejada atrás por el ejército ruso en Alemania», *Diario 16,* 1 de septiembre de 1994, p. 23.

Soviética a las nuevas tecnologías, para lo cual se puso en marcha, en tiempos del Presidente Reagan, el COPCOM, un comité de vigilancia que impedía que ningún país transfiriera tecnología estadounidense, tomándose medidas de represalia con quienes lo hicieran.

Esta actitud puede resultar más o menos caritativa; al fin y al cabo, las relaciones industriales de la URSS con el resto del mundo han sido siempre muy complicadas, normalmente bordeando las actividades de espionaje. En todo caso, es otra medida que contribuyó decisivamente al hundimiento del comunismo.

La revolución de las «expectativas decrecientes»

Esta expresión hace referencia no tanto a actores estructurales como los señalados más arriba cuanto a la conciencia que las gentes tienen de ellos y de su efecto social. La expresión es, en verdad, parcialmente un retruécano de la muy en boga en los años 70 en Occidente de la revolución de las «expectativas crecientes», esto es, el hecho de que, con el crecimiento que hasta entonces se había dado por supuesto, la población se acababa acostumbrando a la idea de que todo lo que cabía esperar era más y más crecimiento y, por lo tanto, mayor y mayor aumento en el nivel de vida. Estas «expectativas crecientes» incidían luego sobre la capacidad del Estado y de las estructuras políticas para satisfacerlas, es decir, provocaban un *overload* de la capacidad del Gobierno y las autoridades para responder a las exigencias. Lo cual se tomaba como un indicador de la posible crisis y hundimiento de las democracias, elaboración teórica que luego se ha reconducido al campo más académico y tranquilo de la «gobernabilidad» [44], en una

[44] Los primeros en plantearse este problema de la posible crisis de

época en que, por creer definitivamente consolidados los regímenes comunistas, se pensaba que únicamente las democracias corren riesgos que pueden poner en peligro su continuidad.

Nos hemos atrevido a llamar la revolución de la «expectativas decrecientes» al hecho, por lo demás sorprendente en su reiteración, de que todos cuantos entre 1988 y 1990 abandonaban los países socialistas, especialmente Alemania, pero también los demás, señalaban que no veían futuro en sus países. Si se hubieran podido hacer encuestas entonces acerca de cómo la gente valoraba el futuro inmediato, si igual, peor o mejor, sin duda, una gran mayoría se hubiera situado en el peor. De hecho, hoy siguen haciéndolo, si no en su mayoría, sí en una proporción muy apreciable [45]. Pues bien, esa revolución de las «expectativas decrecientes» fue la que asestó el golpe de gracia a la legitimidad de los países del socialismo real, pues les restó el escaso apoyo que les quedaba.

4. El fracaso del programa comunista

El comunismo no era solamente una forma de organizar la producción sino que, dada la importancia, incluso cognitiva, que los marxistas daban a ésta, sobre la que edificaban todo lo demás, también quería ser un programa de organización social y política de la sociedad. En realidad el marxismo es, ante todo, una teoría política.

---

las democracias fueron Michel J. Crozier, Samuel P. Huntington y Joji Watanuki, en su célebre informe para la Comisión Trilateral, *The Crisis of Democracy*, Nueva York, The New York University Press, 1975.

[45] V. Richard Rose y Christian W. Haerpfer, «Mass Response to Transformations in Post-Communist Societies», ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre opinión y elección públicas en Europa central y oriental, Fundación Soros para una sociedad abierta, Rumania, agosto de 1994.

Una teoría que supedita todo a la política, aunque metodológicamente sostenga supeditarlo todo a la economía. Pues bien, el programa político-social comunista tenía una serie de propuestas que enunciaremos a continuación con el único objeto, no de escarbar en heridas de fieles arrepentidos, sino de comprobar el gran *décalage* que se da entre lo que se dice y lo que se hace.

La abolición de la anarquía del mercado

Suficientemente claro ha quedado con anterioridad que la idea de que el mercado genera la anarquía de la producción tiene toda la apariencia de ser falsa. El comunismo no abolió la anarquía productiva, sino el mercado. Y, con ello, al contrario, incrementó dicha anarquía. Todos los análisis de la economía soviética coinciden en señalar el carácter caótico de ésta [46]. De hecho, ya desde el comienzo de su organización, el sistema económico soviético mostró estas dificultades de incompetencia organizativa. La NEP, que puso en práctica Lenin en los últimos tiempos de su mandato, equivalía a un reconocimiento paladino, aunque —se sostenía— transitorio, de la inviabilidad del socialismo. Posteriormente, a partir de la colectivización forzosa, decretada por Stalin en 1928, el caos prosiguió sin variar, si bien resultó menos patente por cuanto durante los años treinta y cuarenta la Unión Soviética tuvo una economía de guerra.

[46] «El sistema burocrático perdió completamente la capacidad de administrar de modo efectivo el país. El crecimiento económico se detuvo y aparecieron serias dificultades para resolver los problemas más importantes: la modernización de las instalaciones industriales, la satisfacción de las necesidades de la población, especialmente en materia de viviendas, el pago de los costes del armamento y la posición de potencia mundial», Marc Junge, cit. en Hans Wassmund, *Die gesheiterte Utopie. Aufstieg und Fall der UdSSR*, Munich, C. H. Beck, 1993, p. 88.

La anarquía productiva del período poststalinista se hizo patente ya con las reformas de Kruschev. Dichas reformas planteaban la necesidad de centrar el foco de la planificación en la producción de bienes de consumo, dada la insuficiencia manifiesta en este orden, con preferencia a la industria pesada y los bienes de capital [47]. Es decir, si alguna vez ha habido una economía menos orientada a la satisfacción de las necesidades sociales, ha sido la soviética. Ha satisfecho, y mal, las necesidades del Estado, de la burocracia, de la defensa y del conglomerado de empresas que no generaban riqueza. Pero para satisfacer las necesidades sociales es necesario que los ciudadanos puedan realizar sus elecciones individuales. Y eso requiere un mercado. Justo lo que se había abolido como generador de la anarquía productiva.

Abolición de la explotación del hombre por el hombre

Se trataba de un punto claramente ideológico. En términos económicos, al abolir el mercado, podía pensarse en abolir asimismo el carácter mercantil de las relaciones humanas. En sí mismo tiene mucha enjundia porque, al no ser un enunciado descriptivo, sino claramente prescriptivo, no se trata de averiguar si hay o no explotación y qué se entienda por ésta. Desde el momento en que un patrono no paga al trabajador el producto íntegro de su trabajo, hay explotación. En realidad, la teoría económica marxista siempre ha tenido un problema a la hora de diferenciar entre «beneficio» y «explotación». La explotación es la apropiación de la plusvalía en las relaciones la-

[47] Sobre la base teórica de las reformas económicas de Kruschev, véase Evsei Lieberman, *Plan y beneficio en la economía soviética*, Barcelona, Ariel, 1969.

borales privadas. La oferta comunista no consiste en prometer la abolición de la apropiación de la plusvalía, sino en prometer que se abolirá el carácter privado de la apropiación. Son los hombres los que explotan a los hombres. No las instituciones, especialmente el Estado soviético que, al ser el Estado de los trabajadores (ya en la Constitución de 1977 se había hecho uno de los «avances» más típicamente semánticos de la teoría política soviética al caracterizarlo como «estado de todo el pueblo») detraía la parte de plusvalía que correspondía al cuidado de los intereses colectivos.

La doctrina oficial se enfrentaba a dos objeciones de cierta importancia. La primera era sociológica y la segunda, de orden filosófico. En cuanto a la sociológica, la explicación valdría en tanto no se demostrara que la burocracia tenía un interés de clase y, por lo tanto también individual, en la apropiación de esa plusvalía para fines particulares. Y esto es justamente lo que quedó demostrado ya desde los años cincuenta en alguna obra adelantada, como la de Milovan Djilas quien, hablando de Yugoslavia, identificaba a la burocracia comunista con una «nueva clase» [48]. El análisis de clase de la sociedad soviética [49] daba unas diferencias y distancias entre clases superiores a las occidentales. Por lo demás, una de las colectividades —habría que ver si podría llamársele «clase» en cualquiera de las acepciones del término—, la *Nomenklatura* [50], realizaba dicha apropiación de modo descarado para atender a dos finalidades: la primera era el cubierto del despilfarro que generaba la acción planificada

[48] V. Milovan Djilas, *The New Class. An Analysis of the Communist System*, Nueva York, 1957.

[49] Mervyn Matthews, *Clases y sociedad en la Unión Soviética*, Madrid, Alianza, 1977.

[50] Michel Voslenski, *La Nomenklatura*, Barcelona, Argos Vergara, 1981.

centralmente; la segunda era el mantenimiento de los privilegios de esa Nomenklatura.

En cuanto a la objeción filosófica, se partía del hecho de que el propósito de la abolición de la explotación del hombre por el hombre coincidía con la propuesta kantiana del carácter finalista de todo ser humano, que no puede ser un medio, sino un fin para los demás. Pero para ello sería preciso demostrar que el hecho de que sea el Estado quien utiliza a los seres humanos como medios y no como fines sea menos contrario al ideal kantiano que el de que lo hagan los particulares. Si acaso, parece que debiera serlo más.

En el socialismo realmente existente no hubo nunca abolición de la explotación del hombre por el hombre. Antes al contrario, si acaso hubo más y ello aunque estuviera oculta por la mediación de la burocracia. Incluso, en algunas circunstancias, esta explotación llegó a extremos inhumanos, como se deduce de la existencia de los campos de trabajo en tiempos de Stalin y durante mucho tiempo después, hasta entrada la era Gorbachov.

Superación de las contradicciones sociales fundamentales

Dada la división injusta del trabajo en la sociedad burguesa, ésta articula su entramado de clases manteniendo dos contradicciones irresueltas que dividen el mundo del trabajo: la contradicción entre el campo y la ciudad y la contradicción entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. Los comunistas prometían abolir ambas.

La contradicción entre el campo y la ciudad, que siempre tuvo mucha importancia en el comunismo, era la que oponía a los campesinos con los obreros industriales, los verdaderos proletarios. Aunque había una dife-

rencia de condición socioeconómica, lo verdaderamente llamativo para los comunistas era la diferencia de mentalidades. Desde el punto de vista marxista la conciencia campesina es, en cierto modo, inferior, por cuanto anterior en el desarrollo a la proletaria. El objetivo soviético era convertir a los campesinos en «trabajadores del campo», elevarlos a la conciencia proletaria. Por ello, trataron de organizar la producción agrícola a base de «sovjoses» y «koljoses». Los «sovjoses» eran granjas estatales en las que los campesinos trabajaban como si fueran obreros industriales. Los «koljoses» tenían una organización de carácter cooperativo, aunque con intervención estatal. En otros países comunistas, por ejemplo en China, se ha visto de modo distinto esta supuesta contradicción entre el campo y la ciudad y hasta se ha dado prioridad a la conciencia campesina. No es posible considerar estas variantes con detenimiento por razón del espacio. Es más aconsejable concentrarnos en los avatares del enfoque clásico soviético: entender a los campesinos como trabajadores del campo. De nuevo la Unión Soviética conseguía una victoria semántica: superaba la contradicción entre el campo y la ciudad *in nomine*. Los campesinos siguieron siendo una especie de ciudadanos de segunda en la URSS.

La segunda contradicción era la del trabajo intelectual y el trabajo manual. Otra entelequia. No es muy seguro qué se quisiera decir con la «superación» de esta contradicción: si que los trabajadores manuales y los intelectuales fueran intercambiables o que ambos tuvieran acceso ocasional o permanente al mundo de los otros. En todo caso, lo que es seguro es que, si la burocracia es un trabajo intelectual, la contradicción entre éste y el manual se mantuvo en la Unión Soviética con mayor rigidez que en los países capitalistas. Incluso con mayor por cuanto no consta que en la URSS hubiera instituciones como el

Zweitbildungsweg alemán, por el cual muchos ciudadanos que optaron por primera vez por la Formación Profesional tienen una segunda oportunidad para seguir estudios universitarios.

Extinción del Estado y del Derecho

Esta promesa-reivindicación ha hecho correr ríos de tinta [51]. Desde la perspectiva marxista la proposición era de una lógica aplastante. Desde el momento en que el Estado y el Derecho eran dos superestructuras política y jurídica de clase, en el momento en que dejara de haber clases, no serían necesarias tales superestructuras, que serían sustituidas por formas libres de asociación voluntaria de los seres humanos. Siendo entonces innecesario el uso de la fuerza, también lo sería el de su instrumento, el Estado, y el de su legitimación ideológica, el Derecho. Se trata aquí, evidentemente, de una vieja aspiración libertaria que el marxismo todavía compartía con el anarquismo de los tiempos de la Iª Internacional y de la que el primero no se atrevía a desprenderse quizá por inercia y sobre todo por no dar mayor razón a los críticos anarquistas que les llamaban «estatistas».

La propuesta puede parecer más o menos verosímil, pero es evidente que resulta atractiva. ¿Quién no querría ver la frialdad coactiva de las normas sustituida por el libre acuerdo de las gentes sobre cuestiones de disciplina y convivencia? La cuestión vuelve a ser aquí, sin embargo, en qué medida se realizó la previsión en la URSS. Con respecto a la extinción del Estado, no es posible olvidar que la Unión Soviética invitaba a que se le aplicara

---

[51] Ramón Cotarelo, «La extinción del Estado», en *Sistema*, Madrid, abril-septiembre de 1980.

el calificativo de país totalitario, entendiendo por tal aquel en que el Estado controla e interfiere hasta los más minúsculos aspectos de la vida social. En otro orden de cosas, qué concepto mereciera ese Estado en la doctrina marxista y comunista ha sido de siempre materia de interesante debate para sus seguidores. El debate, en concreto, ha solido versar sobre la «naturaleza» del Estado soviético [52].

Cosa distinta es con el Derecho. Aquí sí que, dependiendo del punto de vista, quizá se pueda decir que en la Unión Soviética se extinguió el Derecho, si por tal se entiende lo que tiene que ver con la justicia del modo en que la tradición jurídico-occidental ha venido elaborando el concepto [53]. El derecho soviético, coherente con las ideas jurídicas del marxismo, parte del principio de que la justicia es siempre de clase. Hay, pues, una justicia de clase «justa», la justicia proletaria. Pero la justicia de la clase obrera acababa siendo siempre la justicia del partido y es evidente que justicia y partido son términos antitéticos.

Abolición del nacionalismo a favor del internacionalismo

Esta propuesta, que ya estaba explícita en las primeras obras de Marx, por ejemplo, en *El manifiesto comunista*, ha sido siempre punto central en la doctrina marxista y comunista. La idea de que el nacionalismo es una ideolo-

---

[52] Esta cuestión de averiguar qué naturaleza exactamente tenía el Estado soviético ya fue planteada desde los años treinta por Trotski y, desde entonces, ha contado con numerosas aportaciones. Para una de las últimas versiones, véase VV.AA. *Acerca de la naturaleza social de la Unión Soviética*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1971.

[53] Sobre el derecho soviético, v. Umberto Cerroni, *El pensamiento jurídico soviético*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1977.

gía burguesa y que el proletariado es una clase universal que no puede reconocer patria sin traicionar sus intereses, alimenta toda la política leninista, desde que ésta declara que la Primera Guerra Mundial era una guerra imperialista que los trabajadores debían convertir en una «guerra civil» internacional de obreros contra burgueses [54] hasta el momento de la fundación de la IIIª Internacional o Internacional Comunista en 1919, concebida como «Estado mayor de la revolución» [55]. Precisamente la evolución seguida por esta organización ofrece un buen ejemplo tanto de los objetivos retóricamente establecidos por esta idea como del verdadero uso a que se destinaron. En vida de Lenin, la IIIª Internacional, fundamentada en el internacionalismo proletario, se dedicaba, en principio, a difundir el ideal y la práctica revolucionarios en el mundo pero, en realidad, venía sirviendo a los intereses defensivos y estratégicos de Rusia. Esta diferencia u oposición se hizo ya patente en tiempos de Stalin, cuando la doctrina emanada de la organización internacional consistía en decir que el primer deber de todo comunista era defender a la Unión Soviética [56]

[54] «Esta tarea» (que las masas adquieran conciencia de su espíritu revolucionario. Nota nuestra) «sólo la expresa acertadamente la consigna de transformar la guerra imperialista en guerra civil, y *toda* (subrayado del autor) táctica consecuente de clase, durante la guerra, toda táctica de «acciones de masas» aplicada en serio, nos conduce inevitablemente a dicha transformación». V. I. Lenin, «El socialismo y la guerra (Actitud del POSDR ante la guerra)», en V. I. Lenin, *Obras escogidas*, vol. V, Progreso, Moscú, 1976, p. 300.

[55] Véase la tajante afirmación de los estatutos de la Internacional Comunista, aprobados por unanimidad en el II Congreso de la Internacional Comunista en Moscú, julio-agosto de 1920: «La Internacional Comunista tiene que constituir real y verdaderamente un Partido Comunista unitario del mundo entero. Los partidos que actúan en cada país sólo aparecen como secciones separadas». Julius Braunthal, *Geschichte der Internationale*, Bonn-Bad Godesberg, J. H. W. Dietz Nachf., 1974, t. II p. 554.

[56] Y no sólo de los comunistas. De todos los trabajadores. Véase el

como patria del socialismo. Los trabajadores, pues, no conocían más patria que la URSS. La verdadera medida del internacionalismo proletario era el nacionalismo panruso.

No obstante, la ideología marxista oficial del comunismo, una ideología de legitimación [57], seguía repitiendo las vaciedades litúrgicas sobre el nacionalismo y el internacionalismo. Dado que la Unión Soviética era además un conglomerado de nacionalidades, también se repetían las doctrinas estalinistas al respecto [58] que encontraron su acomodo en la configuración federal de la Unión Soviética en la Constitución de 1924, mantenida luego en la de 1936, que admitían y protegían el derecho de las naciones que integraban la URSS a la secesión. Ha resultado curioso y es digno de encomio que este derecho, del que todo el mundo dudaba a la vista de la escasa transigencia que la Unión Soviética mostraba con las veleidades no ya de sus territorios internos, sino de su zona de influencia, se aplicara y, en realidad, sirviera para reconocer pacíficamente la independencia de las tres Repúblicas bálticas, así como de Bielorrusia (hoy Belarús) y Ucrania.

No obstante, es claro que la promesa comunista de haber resuelto el problema del nacionalismo en los países del socialismo real ha resultado un fracaso [59]. Ya en los años

---

tono exaltado de E. Ercole (P. Togliatti) en su intervención en el famoso VII Congreso de la Internacional Comunista (Moscú, julio-agosto de 1935): «La causa de la paz y la causa de la defensa de la Unión Soviética se funden en una sola y única causa y no se encontrará un solo trabajador que se niegue a luchar en favor de ella». V. VII Kongress der kommunistischen International, *Referate und Resolutionen*, Frankfurt/m, Verlag Marxistische Blätter GmbH, 1975, p. 205.

[57] Sobre el marxismo como ideología de legitimación, v. Ramón Cotarelo, «El marxismo como ideología de legitimación», en Manuel Pastor (Comp.), *Ideologías y movimientos contemporáneos*, Madrid, UIMP, 1981.

[58] V. José Stalin, *El marxismo y la cuestión nacional*, en José Stalin, *Obras escogidas*, Madrid, Emiliano Escolar, 1977.

[59] En respuesta a la famosa tesis de Fukuyama del fin de la historia, Ernst Gellner ha expuesto que el resultado de los cambios en Europa

setenta, una importante estudiosa de la Unión Soviética, Hélène Carrère d'Encausse, vaticinaba el fin del imperio soviético a través de una resurrección de los nacionalismos [60]. Y no hay duda alguna de que si algo queda en pie en los viejos países socialistas y puede sustituir con cierto éxito al desaparecido comunismo son las distintas formas del nacionalismo. El comunismo no había eliminado el nacionalismo sino, como hacía con todo, de una forma puramente nominal.

Con respecto al internacionalismo, la supresión de la Internacional en 1943 y la de su sucesora el Kominform en 1953, plantearon el problema de si el comunismo podía darse una estructura mundial que, en cierto modo, recuperara la consigna internacionalista. Lo cierto es, sin embargo, que, desde la ruptura chino-soviética de principios de los años sesenta, ya quedó claro que el comunismo era incapaz de simular el internacionalismo en su propio seno y que los Estados comunistas perseguían los mismos fines particulares que los no comunistas en sus relaciones entre ellos.

Perspectiva del «hombre nuevo»

La idea de que, en un orden social justo, los seres humanos modificarían su comportamiento e, incluso, podrían llegar a ser de condición distinta está en la lógica misma de la concepción marxista del hombre y, como

---

desde 1989 no será un nuevo bloque del Este ni ninguna otra forma de sociedad unidimensional, sino un mosaico de formas diversas. V. Peter Glotz, «Nationalismus und Opportunismus», *Die neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Frankfurt/m, marzo de 1994, p. 218.

[60] Posteriormente, en efecto, publicaría un libro en el que tendría la satisfacción de comprobar la exactitud de sus vaticinios y redondearía sus conclusiones, v. Hélène Carrère d'Encausse, *El triunfo de las nacionalidades. El fin del imperio soviético*, Madrid, Rialp, 1990.

tal, pasó a las elaboraciones teóricas del comunismo de los primeros tiempos de la revolución. El sistema educativo bolchevique estaba orientado a crear el «hombre soviético» que, a medida que la sociedad socialista fuera avanzando en el camino hacia el comunismo, iría perfeccionándose, moralmente hablando. Sin embargo, al consolidarse la sociedad soviética, esta creencia en el surgimiento de un «hombre nuevo» se fue abandonando discretamente. Todavía se mencionaba en los últimos tiempos de la URSS, pero ya con el mismo carácter ritual y carente de significado que fueron cobrando otras consignas de este tipo [61].

[61] Esta curiosa fabulación del «hombre nuevo» ha sufrido diversos avatares, pero ha sido siempre un postulado caracterizadamente comunista. El resto de los credos e ideologías políticos también hablan de «mejorar» a la gente; pero sólo el comunismo quiere cambiarla por entero, ponerla «upside down», con una ingenuidad preocupante. La idea, por lo demás, está ya en el Marx de los *Manuscritos Económico-filosóficos*. Véase la contundente cita que hace de éstos Auguste Cornu: «El *comunismo*, como *apropiación* real por el hombre y para el hombre de su ser por la abolición efectiva de la *propiedad privada* y de la *alienación humana*, constituye el retorno total del hombre a sí mismo como ser *social*, retorno que se realiza mediante la apropiación consciente de todas las riquezas que él ha creado en el transcurso de la historia. Ese comunismo, que es a la vez la plena naturalización del hombre por la materialización de su ser en la naturaleza y la total «humanización» de la naturaleza, brinda la solución *real* del conflicto que opone el hombre a la naturaleza y a los demás hombres, y de la contradicción que opone el carácter objetivo de la materialización del ser humano al carácter subjetivo de su actividad, la libertad a la necesidad, el individuo a la especie humana. Es la solución al enigma de la historia, y tiene conciencia de ser esa solución». *Cit.* por Auguste Cornu, *op. cit.*, p. 198 (los subrayados, todos del autor). Esta misma pretensión es la que con lógica sencilla señalan los Webb en su monumental obra sobre el comunismo soviético: «The Soviet Government from the first made it a fundamental purpose of its policy not merely to benefit the people whom it served but actually to transfor them». V. Sidney y beatrice Webb, *Soviet Communism: A New Form of Civilisation?*, Londres, Longmans, Green and. Co., 1935, t. II, p. 805. Tal ha sido, desde luego, la idea comunista desde el principio. Todavía el programa del PCUS de 1961, esto es, el programa de construcción del comunismo que, no se olvide, estuvo en vigor hasta el nuevo programa de 1986, decía lo si-

Dada la falta de investigaciones sociológicas fidedignas en la URSS, es imposible establecer con relativa exactitud en qué medida pudieron cumplirse aquellas predicciones y en qué medida, no. De todas formas, el famoso «Informe Zavlaskaya», en el que se presentaba un cuadro de la sociedad soviética a comienzos de los años ochenta y que fue la base sobre la que se articuló la primera política reformista de la Perestroika, ya se obtenía una imagen nada halagüeña del hombre soviético: los índices de crminalidad, absentismo laboral, alcoholismo, etc., denotaban una sociedad mucho peor desde el punto de vista de las relaciones humanas que las capitalistas.

---

guiente: «el desarrollo armónico y completo de la personalidad humana». Durante la transición al comunismo cada vez se dan más posibilidades de «crear un hombre nuevo», que una armónicamente en sí mismo la riqueza espiritual, la pureza moral y la plenitud corporal». V. Boris Meissner, *op. cit.*, p. 228. Y como éste del «hombre nuevo» es asunto que parece inagotable y fascina a los comunistas, merece la pena citar un texto de amplia circulación en la URSS todavía en 1986, traducido a todas las lenguas y con todos los plácemes oficiales. Los autores D. Klementiev y T. Vasilieva suponen que la formación del hombre nuevo en el socialismo pasa por tres etapas: la 1ª) es, claro, la revolución; la 2ª) es la construcción del socialismo desarrollado; en cuanto a la 3ª): «La tercera etapa de la formación del nuevo hombre transcurre en el período de perfeccionamiento del socialismo desarrollado, durante el cual el sistema socialista evoluciona sobre su propia base colectivista. La aproximación de todas las clases y grupos sociales de esa sociedad y la formación de la estructura sin clases conducen al surgimiento de un tipo de individuo socialmente homogéneo, a la libre individualidad. En esta etapa el desarrollo íntegro de la persona se plantea como tarea práctica. En las condiciones del socialismo desarrollado la formación del nuevo hombre se lleva a cabo en estrecha relación con la solución de las tareas fundamentales de la construcción socialista, en el contexto real de las posibilidades y problemas de la primera fase de la sociedad comunista. El avance de la producción material y la elevación de la productividad del trabajo continúan siendo uno de los criterios más importantes del progreso bajo el socialismo, condicionando la importancia y el valor social del hombre». D. Klementiev y T. Vasilieva, *¿Qué es el socialismo?* Moscú, Progreso, 1987 (ed. rusa, 1986), pp 108/109.

Porque el problema ha sido no que el comunismo no fuera capaz de realizar en la práctica su ideal de «hombre nuevo», sino que lo que al final se ha producido en esta sociedad, como en las demás, organizadas a su semejanza, han sido relaciones sociales caracterizadas por el egoísmo, la insolidaridad y la anomia.

5. El comunismo y el socialismo occidentales frente al hundimiento del comunismo

El fenómeno que venimos considerando no solamente tiene importancia en sí mismo, como acontecimiento que ha afectado a unas sociedades concretas sino que, como quiera que éstas tenían una gran proyección sobre otras, también lo ha hecho en diferentes partes del mundo. En concreto, el hundimiento del comunismo ha influido decisivamente en la política de los países occidentales, sobre todo al tener un claro impacto tanto en los partidos comunistas como en los socialistas democráticos. Éstos se han visto obligados a proporcionar explicaciones sobre lo sucedido que son las que pasamos a considerar de inmediato.

Las reacciones comunistas

Los partidos comunistas occidentales son los que han padecido de forma más directa los efectos del hundimiento del comunismo, como era lógico. De hecho, han entrado en una crisis aguda que autoriza a pensar que puedan desaparecer en un futuro más o menos próximo. Algunos, incluso, se han disuelto o, como el italiano, han cambiado de nombre y de simbología. Otros, como el es-

pañol, han preferido mantener su identidad, pero cubrirse con una coalición, la de Izquierda Unida, que le permita proseguir su política sin verse obligado a defenderla en público como tal partido comunista.

En general, los partidos comunistas europeos, sobre todo los que habían formulado la variante conocida como «Eurocomunismo» en los años setenta y que básicamente consistía en tratar de aunar el viejo programa comunista con el compromiso democrático [62], señalaron que el hundimiento del comunismo venía a ser la consecuencia lógica de la falta de democracia en los países del sistema soviético, cosa que ellos venían denunciando desde los tiempos de la invasión de Praga, en 1969. En resumen, por tanto, la explicación viene a ser que el comunismo ha caído, no por ser un régimen social inviable, sino por no haber desarrollado la organización democrática de la sociedad. No hay, sin embargo, que nosotros sepamos, una elaboración comunista más profunda, una que ponga en cuestión precisamente el problema de la viabilidad y factibilidad de una sociedad concebida según la doctrina comunista.

En los sectores más marginales y extremos del comunismo occidental, los grupos y tendencias que antaño fueran seguidores del comunismo chino, se argumenta que lo que se ha hundido en la Unión Soviética no fue el «verdadero comunismo», sino una forma pervertida de éste, cuando no su directa desfiguración y su transmutación en un puro fascismo. En este punto, tales sectores vienen a coincidir con las explicaciones proporcionadas también por otro sector comunista tradicional, el trotskista que, al menos en los escritos de algunos de sus diri-

[62] Sobre el eurocomunismo, sus postulados e insuficiencias, sigue siendo insustituible la obra de Santiago Carrillo, *Eurocomunismo y Estado*, Barcelona, Crítica, 1977.

gentes más famosos, como Ernest Mandel, ya venía diciendo, desde hacía años, que la Unión Soviética y los demás regímenes comunistas acabarían cayendo merced a una revolución popular de tipo democrático [63], algo muy parecido a lo que ha pasado en la realidad. No obstante, cabe poca duda de que las interpretaciones trotskistas que vaticinaban el fin del «Estado obrero degenerado», no creían que aquella «revolución democrática» fuera a dar al traste con el comunismo como tal para retornar a formas capitalistas de organización social.

Las reacciones socialistas

También el campo del socialismo democrático se ha visto en la necesidad de reaccionar ante el fenómeno del fin del comunismo [64]. La versión más generalizada, sin embargo, se limita a señalar que entre el comunismo y el socialismo democrático ya no había puntos de contacto. El elemento diferenciador era, precisamente, la democracia.

No obstante, como quiera que una consideración de la historia del movimiento comunista muestra a las claras

[63] Enjuiciando negativamente las reformas kruschevianas, Ernest Mandel dice que: «Cada reforma tiende a sustituir con una nueva forma de abuso burocrático y de despilfarro la forma anterior. (...) Pero esas reformas han acrecentado las contradicciones internas del sistema. Han acentuado por una parte la presión de una parte (sic) de la burocracia en favor de una autonomía mayor de los directores de fábricas, suprimiendo conquistas de la clase obrera como el derecho garantizado al trabajo, y por otra parte la resistencia de los trabajadores contra la tendencia de desmantelamiento de estas conquistas y de la economía planificada.» Ernest Mandel, *Introducción al marxismo*, Madrid, Akal, 1977, p. 142.

[64] Para un examen de las reacciones del socialismo ante el fin del comunismo, v. Ramón Cotarelo, «Socialismo y fin del comunismo», en *El basilisco*, Oviedo, nº 8, primavera de 1981.

que ambas corrientes, el comunismo y el socialismo, han tenido orígenes comunes y compartido ideas y puntos de vista, esta explicación es insatisfactoria. Es cierto que los socialistas democráticos habían acabado aceptando el capitalismo como marco económico-social en el que desarrollar su actividad, pero también lo es que, de un modo difuso, la conciencia socialista seguía alimentando la esperanza de que en algún momento del futuro, la sociedad pasaría a ser socialista, si bien no solía ser capaz de definir con exactitud cuáles eran las características de este tipo de sociedad. En cualquier caso, el impacto del hundimiento del comunismo se ha percibido en este terreno con más claridad que en otro cualquiera. El socialismo democrático ha abandonado decididamente toda perspectiva de cambio social radical o todo acercamiento a la utopía [65].

Aunque esta última actitud le reste mucho margen de maniobra, el socialismo democrático se considera hoy en Occidente como el único núcleo que resta verosímilmente para articular una posible reconstrucción de la izquierda [66] que habrá no sólo de superar la vieja y fatídica escisión de 1919/1921, cuando se fundó la mayoría de los partidos comunistas occidentales, sino que también trascienda el estrecho marco de las organi-

---

[65] Dos recientes elaboraciones socialistas españolas así lo indican: Miguel Angel Quintanilla y Ramón Vargas Machuca, *La utopía racional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, y Manuel Escudero, *La transición al postcapitalismo*, Madrid, Sistema, 1992.

[66] Puesto que, en efecto, no son solamente el comunismo y el socialismo occidentales los que se resienten con el hundimiento del comunismo, sino el conjunto de la izquierda, cuya necesidad de replanteamiento teórico es hoy acuciante, v. Ramón Cotarelo, *La izquierda: desengaño, resignación y utopía*, Madrid, El Drach, 1989. Jürgen Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991.

zaciones de clase, dado que el ideario de la izquierda no debe, ni tiene por qué, estar monopolizado por un sector social específico.

¿Qué futuro para el comunismo?

El hundimiento comunista, como hemos tratado de exponerlo en estas páginas, no deja lugar a dudas: el comunismo ha resultado un fracaso completo, sin precedentes. Las sociedades que han salido del comunismo tienen un panorama complejo ante sí: cómo reconstruir órdenes sociales, económicos y políticos racionales, más a tono con los imperantes en el mundo occidental y, aunque en algunas de ellas, los viejos representantes del comunismo han vuelto a ganar elecciones y a gobernar, en general parece haber una voluntad decidida de no consentir que el comunismo vuelva. En ese sentido, el comunismo como lo hemos conocido hasta la fecha parece carecer de futuro.

Algo parecido sucede con los partidos comunistas occidentales, en la medida en que consigan mantener su identidad y no la cambien, la revoquen o la disfracen. La pérdida de la referencia soviética les ha arrebatado, quieran o no, su principal fuente de legitimidad. Queda por averiguar exactamente qué tipo de discurso podrán hacer en el porvenir estos partidos comunistas. Está claro que el comunismo seguirá siendo una aspiración ideal y utópica de los seres humanos. Pero el fracaso del experimento soviético pone de manifiesto que la tierra no es el lugar más adecuado para poner en práctica aquel ideal.

BIBLIOGRAFÍA

Por la naturaleza tan reciente del tema de este capítulo, no es de esperar que quepa encontrar ya una obra definitiva. Entre los títulos recientes que dan una visión más de conjunto encontramos:

Zbignew Brzezinski, *El gran fracaso,* Madrid, Lasser, 1989. Una obra pionera por cuanto, al aparecer, casi nadie podía prever lo que vendría después. Toca los asuntos que han sido preocupación especial del autor en los últimos treinta años y ofrece una explicación verosímil del hundimiento del comunismo a causa de la ruina y la ineptitud de su organización económica.

Vladimir Bukovski, *La Unión Soviética. De la utopía al desastre,* Madrid, Arias-Montano, 1991. Una visión «interna» del hundimiento del comunismo. Conjunto de trabajos del autor, algunos de carácter literario, de gran fuerza argumentativa y en estilo penetrante.

Robin Blackburn (Comp.), *Después de la caída: el fracaso del comunismo y el futuro del socialismo,* Barcelona, Grijalbo, 1992. Recopilación de ensayos de diferentes interpretaciones que la izquierda marxista y no marxista ha dado del hundimiento del comunismo y de sus perspectivas de futuro.

Timothy Garton Ash, *Los frutos de la adversidad,* Barcelona, Planeta, 1992. Una recopilación de trabajos de este sagaz y culto periodista que, al abarcar desde 1980 hasta 1989 dan una visión cronológica de gran interés sobre los prolegómenos de la crisis. Por su formación académica e inclinación, Garton Ash es especialmente competente y conocedor de primera fila de Alemania, Polonia y Checoslovaquia.

Alain Brossat *et al., En el Este, la memoria recuperada,* Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1992. Conjunto de trabajos de autores occidentales y autóctonos de los diversos países de Europa central y oriental sobre un asunto específico del mayor interés: el modo en que los antiguos países comunistas han ido enfrentándose al problema de cómo entender y asimilar su propio pasado.

Hans Wassmund, *Die Gescheiterte Utopie. Aufstieg und Fall der UdSSR,* Munich, C. H. Beck, 1933. Una obra escueta y concisa pero nada desdeñable. En parte, una historia convencional de la Unión Soviética y, en parte, una narración periodística de la crisis y el hundimiento del comunismo.

Martin Malia, *The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917-1991,* Nueva York, The Free Press, 1994. Lo más cerca que podemos hallarnos hoy de una visión de conjunto del fenómeno en su complejidad. Malia vierte aquí su depurado y prolongado cono-

cimiento del comunismo. Este es visto como la historia de una perversión moral y una conspiración. Un ajuste de cuentas, al tiempo, con los intelectuales occidentales que simpatizaron con el comunismo, lo apoyaron o militaron en él.

Capítulo XI

LA TEORÍA POLÍTICA EN LA ERA DE LA TECNOCRACIA

Angel Valencia Sáiz
Universidad de Málaga

El hilo conductor que une a toda la teoría política tecnocrática a lo largo de la historia es una determinada concepción de la relación saber-poder por la cual serán los que saben los que ejercerán el poder. Desde esta perspectiva, los orígenes de la tecnocracia son tan antiguos como la propia teoría política porque postular la existencia de una «clase teórica» que prevé que serán los que saben los que ejercerán el poder, no es otra cosa que «la vieja ilusión platónica del filósofo rey, revestida con nuevos ropajes» [1]. Esta estrecha relación entre poder y conocimiento que justifica, según las formulaciones, o el gobierno o la influencia de una elite de expertos en la dirección política de la sociedad va a tener una consecuencia fundamental: la sustitución o la pérdida de importancia de la política frente a la preminencia creciente de la

[1] G. Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales,* México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 328.

ciencia y de la técnica en la búsqueda de soluciones a los problemas sociales y económicos de cualquier sociedad. Dicho en otras palabras, la política considerada como diálogo, conflicto o pluralidad es sustituida por la certeza de la ciencia y de la técnica, convirtiéndose la eficacia en un criterio fundamental para la adopción de decisiones políticas.

En este contexto, la evolución de la teoría política tecnocrática ha oscilado entre los márgenes de utopías políticas en las que la tecnocracia aparece como un modelo de sociedad racional de los precursores (Bacon y Saint-Simon y Comte), la necesidad o inevitabilidad de unas elites tecnocráticas para el óptimo funcionamiento de una sociedad industrial en crisis (Veblen y Burnham) o finalmente, la implícita ideología tecnocrática de algunos modelos de la sociedad, que dentro del marco de la teoría política liberal (Galbraith y Bell), pretenden definir la naturaleza de las sociedades capitalistas avanzadas desde diversos conceptos (sociedad postindustrial y sociedad de la información). Desde esta perspectiva, esta revisión de los principales hitos del pensamiento político tecnocrático pretende demostrar que la tecnocracia constituye una concepción del poder y de la sociedad que está estrechamente unida a períodos en que las sociedades están en crisis o a etapas de transición hacia otros modelos de sociedad.

De este modo, el pensamiento de Bacon está unido a un concepto de ciencia que se corresponde con la sociedad moderna, el de Saint-Simon al de los inicios de la sociedad industrial, el de Veblen y Burnham a las transformaciones de la sociedad industrial que se producen en la primera mitad del siglo XX y, finalmente, el de Bell y Galbraith a la superación de la sociedad industrial, siendo el núcleo común a todos ellos la variación de las relaciones entre tecnología y política como consecuencia de la in-

fluencia creciente de las elites científica y técnica en la sociedad moderna. Por ello, la expresión «era de la tecnocracia», pretende recoger las principales contribuciones que desde la teoría política se han hecho al pensamiento tecnocrático moderno y no debe ser entendida ni como un rango definitorio de las sociedades contemporáneas ni como una característica dominante de la teoría política contemporánea, sino como una problemática persistente en la historia de la teoría política.

1. Los precursores de la teoría política tecnocrática: entre la utopía política y la sociedad racional

La primera versión moderna de una sociedad tecnocrática aparece por vez primera en la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon (Bacon, 1988), una de las utopías políticas clásicas, estrechamente vinculada a la nueva concepción de la ciencia que surge en el siglo XVII. En esta obra, Bacon nos relata la visita de unos marinos ingleses al reino de la isla de Bensalem. Se trata de un país de ficción gobernado por los miembros de una magnífica academia científica, «la Casa de Salomón», por lo que el gobierno está desempeñado por los dueños del saber y de la organización, es decir, los científicos y los técnicos. Hasta aquí, Bacon comparte la misma concepción del poder que Platón, ya que en ambos el poder político se atribuye a la minoría que posee la sabiduría. Sin embargo, sus fundamentos son radicalmente distintos, debido a sus diferencias en su entendimiento de la naturaleza del conocimiento científico. Así, mientras en Platón el conocimiento científico dependía de la contemplación teórica de la Justicia o del Bien, en Bacon se supedita a la inves-

tigación operativa, es decir, a la concepción de la ciencia del siglo XVII ya apuntada en su *Novum Organum* donde «Bacon polemiza en contra de la antigua concepción de la ciencia puramente teórica, interpretativa y especulativa, y a favor de una nueva ciencia fundamentalmente operativa, dirigida hacia la invención y la anticipación». De este modo, «para Bacon, "saber es poder" y éste no es otro que el poder de la naturaleza que el científico se ha apropiado violentándola. La posesión del poder natural es lo que legitima para ejercer el poder político de forma no democrática» [2].

La modernidad del planteamiento tecnocrático baconiano reside en adoptar una concepción sobre el poder y sobre la autoridad que legitiman el gobierno de una elite de expertos y científicos desde una visión moderna de la ciencia. En otras palabras, la novedad de Bacon reside en la fundamentación de una concepción elitista del poder desde una noción moderna de la ciencia opuesta a la platónica. Todo ello convierte a la *Nueva Atlántida* en la primera formulación moderna de la teoría política tecnocrática [3] y a Bacon en un precursor fundamental del

---

[2] M. Medina, «La filosofía de la tecnocracia», en M. Medina y J. Sanmartín (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Estudios interdisciplinarios en la universidad, en la educación y en la gestión pública*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 163.

[3] Bacon es el gran precursor moderno del pensamiento político tecnocrático porque su definición del poder y de la autoridad de su utopía política se hacen desde una noción de la ciencia moderna que anticipa las cuestiones de la reflexión sobre la tecnocracia posterior, yendo más allá del enfoque platónico, todavía puramente filosófico, lo que se percibe tanto en la definición del conocimiento científico como en el tratamiento de la relación saber-poder platónicas. La modernidad de su pensamiento reside, sin duda, en su planteamiento de las relaciones entre ciencia y política. Sin embargo, y a pesar de todo, la *Nueva Atlántida* tiene un profundo carácter de ambigüedad y de experimentalidad en el tratamiento de este problema que limitan su aportación al entendimiento contemporáneo de la tecnocracia. Esto se debe tanto a razones internas como externas que influyeron en la ges-

pensamiento tecnocrático posterior. Desde esta perspectiva, el legado de Bacon a la tecnocracia es su identificación del poder político con el poder de la naturaleza misma, liberado por la investigación científica y accesible gracias a la capacidad de invención y organización de la técnica. Esto implica que todas las restantes fuentes del poder político —riqueza, refrendo popular, carisma personal, *status* social e interés organizado— tienen un papel secundario, reforzándose su carácter anacrónico dentro de una «sociedad tecnológica» como la nuestra. En cualquier caso, admitir la mayor importancia del papel de la ciencia y de la técnica en la solución de los problemas políticos, sociales y económicos del orden social no implica asumir la desaparición de la política sino que constituye desde el planteamiento tecnocrático un ejercicio de realismo histórico, porque si el poder y la autoridad son fruto del conocimiento y de la eficacia, «las personas valiosas o indispensables para la vida pública son las que merecen gobernar, entonces una sociedad basada en tecnologías sofisticadas tenderá a legitimar a sus científicos y técnicos como gobernantes. Sus dotes y experiencias les ganarán naturalmente la estima de los restantes miembros de la sociedad», cediendo así, otras fuentes del poder más tradicionales, «el paso a este nuevo modo de legitimación» [4].

Naturalmente, en su formulación real la mayor parte de estas ideas no se presentan nunca de forma pura. Pero el pensamiento tecnocrático, en la medida en que influye sobre la teoría política moderna se basa en premisas de este tipo. En este sentido, lo que hay que destacar

---

tación de esta obra. Para una explicación más detallada de estas razones, véase, L. Winner, *Tecnología autónoma. La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político,* Barcelona, Gustavo Gili, 1979, pp. 139-141.

[4] L. Winner, *Tecnología autónoma, op. cit.,* p. 142.

es que a partir de Bacon la relación entre tecnología y política va a determinar una noción de poder en la que pierde importancia la política en beneficio de una elite técnica, que toma decisiones políticas bajo el principio de eficacia frente a una sociedad sumisa frente a la nueva autoridad tecnocrática. Dentro de este marco conceptual, inaugurado por el pensamiento baconiano, la teoría política tecnocrática va a tener en Saint-Simon otro de sus hitos fundamentales (Saint-Simon, 1975, 1986), compartiendo con Bacon una creencia en la tecnocracia tanto como concepción del poder como modelo racional de la sociedad futura. Sin embargo, mientras Bacon representa la primera visión de una sociedad tecnocrática de contornos algo imprecisos, Saint-Simon supone «otra vuelta de tuerca» del orden social tecnocrático dentro de un contexto caracterizado por la revolución industrial y el capitalismo que determina que su modelo de sociedad oscile entre una concepción elitista del poder de una clase teórica formada por industriales, ingenieros y científicos y el potencial emancipatorio del socialismo.

El pensamiento de Saint-Simon, como el de Bacon, va más allá de su aportación al pensamiento tecnocrático. No obstante, su tratamiento de la libertad y de la política, de la ciencia y de la industria, y de una organización política al servicio de una elite técnica, así como el ser el referente clásico de la teoría tecnocrática más reciente, destacan su dimensión de padre de la tecnocracia contemporánea. Sin embargo, y al igual que en Bacon, su obra es ambivalente en este aspecto debido a que en ella coexisten rasgos tanto de una «tecnocracia paternalista» como de un «socialismo tecnocrático» [5]. En este sentido,

---

[5] Véanse ambas expresiones respectivamente en D. Elliot y R. Elliot, *El control popular de la tecnología*, Barcelona, Gustavo Gili, 1980, p. 81, y P. Ansart, *Sociología de Saint-Simon*, Barcelona, Península, 1972, p. 166.

la ambivalencia ideológica de la obra de Saint-Simon radica en poseer elementos del socialismo y de la tecnocracia, dando lugar a un modelo optimista de sociedad por el cual la administración racional de la sociedad, garantizada por la unión entre los industriales y los científicos, debía garantizar el desarrollo progresivo de una sociedad industrial, en la que la dominación política sobre las personas se disolvería paulatinamente en la pura administración de las cosas, en tanto organización de la producción. Sin embargo, frente a esta ideología fundacional optimista con elementos del liberalismo y del socialismo, la propia organización burocrática de las relaciones de producción capitalistas va a recortar las pretensiones emancipatorias tanto de su ideología como de su modelo de sociedad tecnocrático resultante [6].

En el caso de Saint-Simon, la utopía social y la historia se combinan. Desde esta perspectiva, la muerte de un sistema político se toma como una oportunidad para la construcción de una sociedad tecnológica gobernada por una aristocracia técnicamente competente. El telón de fondo es el fin del Antiguo Régimen, sustituido por el nuevo sistema político e inaugurado por la Revolución Francesa. Sin embargo, Saint-Simon critica este hecho histórico por haberse centrado exclusivamente en la transformación de la política y del Estado, olvidando las nuevas realidades de la sociedad que estaba surgiendo y de este modo subordinar este fin a otro más importante: la administración. Por ello, el progreso se hallaba en el desarrollo de los nuevos instrumentos técnicos y de los métodos administrativos, esto exigía un sistema dirigido por expertos: industriales, científicos y técnicos. De este modo, el gobierno del futuro tenía como uno de sus

[6] C. Moya, *Señas de Leviatán. Estado nacional y sociedad industrial: España 1936-1980,* Madrid, Alianza, 1984, pp. 175-176.

principales objetivos el tratar de desarrollar de la mejor manera posible el trabajo productivo. Por ello define la política como «la ciencia de la producción, la ciencia que tiene por fin el orden de cosas más favorables a todos los géneros de producción». Se produce así una reducción de los problemas políticos al hallazgo de soluciones técnicas a través del adecuado uso de la ciencia como instrumento del saber, justificando así que «cuando la política haya alcanzado el rango de las ciencias de la observación el cultivo de la misma será confiado a una clase especial de sabios que impondrá silencio a la palabrería» [7]. Como puede verse, se percibe en Saint-Simon una profunda desconfianza del pueblo, una ausencia ante cualquier síntoma de democracia dentro de su sistema parlamentario, junto con un énfasis en la producción de riqueza como fin último de la organización social que desplaza a un segundo plano a los principios de la felicidad y de la igualdad, que se tratan como meras consecuencias posteriores a la realización del objetivo de la producción eficiente de riqueza [8].

Sin embargo, la ciencia y la tecnología no sólo justifican una concepción elitista del poder en la dirección del nuevo sistema social sino que además posibilitan la consecución de los fines deseables de todos los miembros de la nueva sociedad. De este modo, el «determinismo tecnológico» es la clave para entender tanto el socialismo de

[7] Citado en R. del Aguila, «El Socialismo Utópico», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política 4*, Madrid, Alianza, 1992, p. 81.

[8] Estos rasgos del pensamiento de Saint-Simon son señalados por varios autores. Así, por ejemplo, su desconfianza del pueblo —véase R. del Aguila, «El Socialismo Utópico», *op. cit.*, p. 81—, su falta de democracia dentro de su sistema parlamentario —véase, L. Winner, *Tecnología Autónoma*, *op. cit.*, p. 144— o finalmente su énfasis en la producción como fin último de la organización social al que se subordina la consecución de los principios de felicidad y de igualdad —véase G. D. H. Cole, *Historia del Pensamiento Socialista I. Los precursores, 1789-1850*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 1957.

los fines como el autoritarismo de los medios para conseguir aquéllos. Así, si la ciencia, la tecnología y la industria conseguirían alcanzar el bienestar colectivo, era menester otorgar una confianza absoluta en los tecnócratas como únicos árbitros del bien común. En otras palabras, se produce una subordinación de los fines a los medios porque sólo la ciencia conducida por una «técnica» racional de gobierno crearía una sociedad mejor. En efecto, «se creía que las leyes de la ciencia y de la técnica llevaban en sí sus *propios* fines o metas, que únicamente podían ser buenos. Por lo tanto era posible concentrarse en las técnicas o "medios", en la seguridad de que los "fines" estaban por encima de toda duda y de que se cuidarían de sí mismos» [9].

Estrechamente asociada a la confianza de Saint-Simon en los medios con exclusión de los fines, el positivismo de Comte va a tener también una influencia notable en la formación de la ideología tecnocrática (Comte, 1965). El punto de partida del positivismo fue el rechazo de todas las explicaciones metafísicas sobre el mundo, sustituyéndolas por una interpretación científica de todos los fenómenos que formara un corpus de conocimiento absoluto [10] que ofreciese tanto una nueva fe como una guía para la acción y la práctica políticas. Dos de los principios básicos del positivismo fueron, por una parte, la creencia en que todas las leyes de la ciencia son expresión de una verdad absoluta y todos los procesos sociales, naturales y físicos son reducibles a estas leyes y, por

[9] D. A. Elliot y R. Elliot, *El control popular de la tecnología, op. cit.*, pp. 83-84.

[10] Es cierto que el positivismo constituye un sistema de saber absoluto en el que la ciencia es el único saber dotado de certeza frente a la teología y a la metafísica. Sin embargo, el propio Comte insiste en el carácter relativo del conocimiento positivo. Véase al respecto, R. del Aguila y M. Beltrán, «El positivismo», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política, 4*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 419 y ss.

otra, la creencia en que todo progreso científico y técnico conduce al beneficio de la humanidad —es decir, aquí «progreso» es sinómimo de «perfeccionamiento»—. Desde esta perspectiva, la política pasa a un lugar secundario en detrimento de la ciencia, dejando en manos de los expertos conocedores de las leyes de la ciencia la dirección del progreso humano. De este modo, el positivismo puede ser tachado de cientificista en la medida que parece sugerirnos que todo problema puede lograr una solución objetiva y políticamente neutral si es enfocado de manera científica. Este mensaje del positivismo comtiano le vincula con la ideología tecnocrática [11].

En conclusión, Bacon desde una concepción moderna de la ciencia, Saint-Simon desde la percepción de una sociedad industrial incipiente y Comte desde su aportación a la sociología positivista constituyen los auténticos precursores del pensamiento tecnocrático. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XX van a surgir una serie de teóricos sociales que ante los síntomas evidentes de crisis del capitalismo y de la sociedad industrial van a revitalizar el mensaje de la tecnocracia como solución de una sociedad en crisis, tanto desde una identificación de las nuevas elites tecnocráticas como desde la inevitabilidad de su protagonismo sobre las reformas del sistema.

---

[11] Véase un desarrollo más amplio de esta tesis en D. A. Elliot y R. Elliot, *op. cit.*, p. 85.

2. Tecnocracia y sociedad industrial: entre la virtud y la necesidad de las nuevas elites tecnocráticas para una sociedad en crisis

Continuando el planteamiento de Saint-Simon, pero poniendo de manifiesto la obsolescencia de la clase industrial dentro de un diagnóstico crítico sobre la evolución cambiante de la sociedad industrial de principios del siglo XX, surge en Estados Unidos el pensamiento tecnocrático de Thornstein Veblen (Veblen, 1954), adquiriendo una notable popularidad sus tesis en la época de la depresión. Para Veblen el progreso del moderno sistema de producción industrial había llegado a un punto en que los «grandes industriales», los hombres de negocios y los financieros habían ya perdido su función crucial. En este sentido, la antigua clase industrial en connivencia con la clase política estaba haciendo funcionar deliberadamente el sistema industrial a un bajo nivel de rendimiento, privando a toda la sociedad de los beneficios de un desarrollo óptimo de la tecnología industrial, calificando esta actividad de la elite industrial como «sabotaje» deliberado de la producción. «De ello resulta —afirma Veblen— que el sistema industrial se ve deliberadamente obstaculizado por la disensión, la mala dirección y la falta de empleo de los recursos materiales, los aparatos y la mano de obra, cada vez que los hombres de estado o los grandes financieros pueden hacer mella en su mecanismo» [12]. Ante este panorama, y si se quería evitar la crisis del sistema, Veblen sugería que los verdaderos gobernantes de la sociedad industrial moderna debían ser los técnicos directamente responsables del eficaz funcionamiento de la maquinaria, es decir, los in-

[12] Citado en L. Winner, *op. cit.*, p. 146.

genieros. De este modo, se proponía la sustitución de la antigua e ineficaz clase industrial por los ingenieros en la consecución de una dirección eficiente de la economía en beneficio de toda la sociedad. Había llegado la hora de reconocer su importancia y liberarles del sabotaje al que estaban sometidos e impedía su total eficacia, confiando en que tomaran conciencia de su papel porque de lo contrario el hundimiento del sistema era inevitable.

Las tesis de Veblen no eran nuevas y venían precedidas por un enfoque que, dentro de la «filosofía de la tecnología», venía reclamando desde finales del siglo XIX una mayor atención tanto hacia un corpus filosófico como hacia la aplicación social de la actitud ingenieril ante el mundo [13]. Sin embargo, el ideal tecnocrático vebleniano tuvo un impacto en Estados Unidos, al menos hasta la década de los treinta, por su definición de una solución radical ante una sociedad industrial acosada por la depresión. En este sentido, la tecnocracia fue convertida en una panacea para una sociedad en crisis por una serie de ingenieros que forjaron una ideología y un movimiento tecnocrático tan entusiasta como evanescente. Este fue el caso de Howard Scott [14], el líder de un

[13] Nos referimos al enfoque intelectual inaugurado por el ingeniero ruso P. K. Engelmeier a finales del siglo XIX y seguido por otros ingenieros posteriores entre los cuales estaba el propio Veblen. Véase, al respecto C. Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 32-42.

[14] Howard Scott es considerado por algunos el creador de la palabra «tecnocracia» y también de un movimiento tecnocrático que, inspirado en Veblen, tuvo una episódica influencia en los años treinta, mientras que otros le califican de impostor y chiflado. Sobre los orígenes de la palabra tecnocracia, su apropiación por parte de Scott, al igual que las relaciones de éste con Veblen, véase, D. Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, Alianza, 1976, p. 400. Sobre Veblen, Scott y el movimiento tecnocrático desde una perspectiva crítica, véase G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid, Espasa Calpe, 1986, pp. 203-207. Sobre Scott y su movimiento,

conjunto de ingenieros norteamericanos que creó un movimiento tecnocrático que pretendía reorganizar toda la economía americana de acuerdo con un plan general realizado por los mejores técnicos, un plan que elevaría la productividad y garantizaría la abundancia para todos. Para conseguir estos objetivos llevaron a cabo una labor de difusión de estas ideas por todos los Estados Unidos. Sin embargo, y a pesar de todo, el movimiento fracasó estrepitosamente siendo ignorado por los técnicos y por la opinión pública. Otros autores en sintonía con este tipo de planteamientos fueron Henry Gantt, Mary Parker Follet y Herbert Croly [15]. Así, por ejemplo, mientras Henry Gantt sostenía la necesidad de transferir el control de la industria a manos de los ingenieros, M. P. Follet pedía la abolición del derecho de propiedad y su sustitución por nuevas formas de «colectivismo-cooperativo», basadas en la aristocracia de la función y gestionadas por expertos. Finalmente, Herbert Croly reclamaba la creación de un «cuarto departamento» dentro del gobierno compuesto por una elite de expertos que dieran salida a los problemas de la sociedad. Todas estas respuestas se insertaban dentro de un contexto social en el que los ingenieros americanos eran más conscientes que nunca de su protagonismo en el progreso del sistema. Sin embargo, todos estos técnicos radicales constituían un segmento minoritario y aislado de la comunidad de ingenieros americanos que «permaneció en la periferia, incluso cuando salió brevemente a la luz en los primeros momentos de la Gran Depresión con el nombre de tecnocracia, una moda de los medios de comunicación y un callejón político sin salida» [16].

---

denominado «Technocracy Inc.», como un conjunto de chiflados, véase también L. Winner, *op. cit.*, p. 152.

[15] Véase D. A. Elliot y R. Elliot, *op. cit.*, p. 86.

[16] D. Noble, *El diseño de Estados Unidos. La ciencia, la tecnología y la*

El hito siguiente dentro del pensamiento tecnocrático es la teoría de James Burnham expuesta en su libro *The Managerial Revolution* (Burnham, 1967). Dentro de una línea que combinaba la teoría de las elites con el marxismo. Al igual que Veblen realizó un esfuerzo de conceptualización de las nuevas elites tecnocráticas, esta vez a principios de la década de los cuarenta. Sin embargo, el propósito de Burnham no era demostrarnos la conveniencia de que una elite tecnocrática dirigiera la producción para el beneficio de toda la sociedad, sino la inevitabilidad de la ascensión de los «gerentes» como nueva clase dominante en función de su superioridad técnica y, por tanto, como desarrollo necesario del desarrollo social occidental. Su análisis «se basaba en el supuesto de que la *función* y no la *propiedad* era la categoría crucial del poder en una sociedad técnica, y presentaba una teoría seductora de la sucesión histórica de clases según la cual lo mismo que el campesinado subyugado no sustituyó al señor feudal opresor, sino que ambos fueron desplazados por una clase completamente diferente, la burguesía, que remodeló la sociedad a su imagen, de la misma forma el proletariado no sucedería a la clase capitalista, sino que ambos serían sustituidos por los «gerentes», quienes se convertirían en una nueva clase dirigente y empuñarían el poder apoyándose en su superioridad técnica» [17].

En consecuencia, los «gerentes» tendrían las funciones de guiar, administrar, dirigir y organizar el proceso de producción ya sea en la industria o en el gobierno, utilizando el potencial tecnológico disponible al máximo y desarrollando un nuevo sistema económico y social basado en el funcionamiento eficiente de todo el sistema bajo

---

aparición del capitalismo monopolístico, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, p. 105.

[17] D. Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial, op. cit.,* pp. 114-115.

un estricto control estatal. En este sentido, el paso del capitalismo a la sociedad gerencial implicaba tanto la abolición de las relaciones capitalistas como un nuevo poder basado en la elite gerencial. Hay que tener en cuenta que para Burnham los modelos de referencia eran la Alemania nazi, la Italia fascista además de la Rusia stalinista a la que consideraba la nación más avanzada hacia la estructura gerencial.

En síntesis, a pesar de la equivocidad de su definición de los «gerentes» y de la falsedad de sus predicciones políticas, la importancia del pensamiento tecnocrático de Burnham radica en proponernos un modelo de sociedad, desde un profundo realismo político, en el que no cabe la emancipación sino la continuidad inevitable de la dominación de la elite gerencial como la única alternativa de transformación tanto del capitalismo como del socialismo. Este proceso conlleva el ascenso de la clase intelectual al poder [18] dentro de un enfoque tecnocrático que prolonga el realismo político de Maquiavelo y la teoría de las elites. De este modo, su modelo tecnocrático de sociedad deja de identificarse con una sociedad racional siendo una mera consecuencia de la necesidad histórica.

[18] En efecto, Burnham sostiene la tesis del ascenso de la clase intelectual al poder. A nuestro juicio, esto le convierte en precursor de algunos de los desarrollos más recientes de la «sociología de los intelectuales», véase, p.e., la provocativa e influyente posición de Gouldner en A. W. Gouldner, *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase,* Madrid, Alianza, 1980, y también un excelente trabajo de revisión de las principales posiciones contemporáneas en P. Schlesinger, «En busca de los intelectuales», en VV. AA., *Los intelectuales en la sociedad de la información,* Barcelona, Anthropos, 1982, pp. 11-53.

3. Tecnocracia y nuevos modelos de sociedad: el poder del conocimiento

Como ha puesto de manifiesto el análisis de Bacon, Saint-Simon, Comte, Veblen y Burnham lo que une a estos planteamientos tecnocráticos es la identificación de una elite del conocimiento que aspira, influye o debe ocupar el poder político para el beneficio de toda la sociedad. En este sentido puede afirmarse que «la literatura tecnocrática es una subcategoría de una importante rama del pensamiento político y la ciencia social modernos: la teoría de las elites» [19]. En este sentido, el debate sobre la tecnocracia posterior a la II Guerra Mundial se ha centrado en determinar si la tecnocracia constituye una elite, es decir, un grupo social coherente que deliberadamente aspira al poder político y en qué medida puede alterar a las sociedades democráticas occidentales.

Este fue el objeto de análisis sobre la tecnocracia de la ciencia política francesa de finales de los cincuenta y principios de los sesenta. Asumiendo, que las sociedades democráticas estaban sometidas a procesos de «apaciguamiento ideológico» y «despolitización» [20] que expresaban una pérdida de importancia de la política y de la ideología en la búsqueda de soluciones a los problemas de la sociedad en beneficio de la eficacia de la gestión técnica de los expertos. Para ello intentaban analizar la penetra-

---

[19] L. Winner, *op. cit.*, p. 150.

[20] La expresión «apaciguamiento ideológico» es utilizada por Jean Meynaud dentro de un análisis crítico de la tesis del «Fin de las Ideologías», véase J. Meynaud, *Problemas ideológicos del siglo XX (El destino de las ideologías y Tecnocracia y Política)*, Barcelona, Ariel, 1964. En cuanto al término «despolitización», véase, G. Vedel (Dir.), *La Despolitización*, Madrid, Tecnos, 1973.

ción efectiva del elemento tecnocrático en el aparato gubernamental, así como las dimensiones de la ideología tecnocrática. El diagnóstico de uno de los principales autores de esta corriente es que «hasta el presente, reconozcámoslo, la dominación completa del político por parte de la técnica, o incluso la confiscación de la función política por los técnicos, es adelantar conjeturas. No existe ejemplo alguno de que se haya puesto a la máquina estatal en conjunto al servicio de los técnicos. La tecnocracia, suponiendo que ésta sea la verdadera aspiración de los técnicos, no ha logrado asegurarse el control de la acción gubernativa de una manera absolutamente preponderante bajo ninguno de los regímenes contemporáneos» [21]. En conclusión, los tecnócratas están lejos de convertirse en una elite coherente y unificada que pueda interferirse en el funcionamiento de un gobierno democrático liberal.

Sin embargo, el que la tecnocracia no cumpla la definición propuesta por la teoría de las elites no significa que el poder y la posición en la vida política de las personas técnicamente cualificadas no represente un problema. En este sentido, la teoría liberal norteamericana, desde mediados de la década de los sesenta, ha enfocado las relaciones entre la ciencia, la tecnología y el poder político de una manera mucho más compleja, concretamente en términos de la influencia de la ciencia y la tecnología en la aparición de nuevos modelos de sociedad, distintos a la sociedad industrial.

Este es el caso de *El Nuevo Estado Industrial* de John Kenneth Galbraith (Galbraith, 1984), donde ponía de manifiesto que el recurso fundamental de la nueva sociedad era el «conocimiento» o la «información». En este

---

[21] J. Meynaud, *La tecnocracia, ¿Mito o realidad?*, Madrid, Tecnos, 1968, p. 381.

sentido, la vida económica de la sociedad industrial estaba dominada por un conjunto de grandes empresas formadas gracias a los imperativos tecnológicos de una enorme complejidad que van asociados a cualquier proceso de producción industrial, que sólo estas empresas podían satisfacer gracias a un rasgo fundamental: la planificación. Esto implicaba un cambio en la estructura empresarial que hacía que el poder se desplazara del antiguo empresario tradicional a los nuevos gerentes que ocupan la organización, es decir, la tecnoestructura. Lo característico de la estructura de poder del «nuevo Estado industrial» es una asociación entre la tecnoestructura y el poder del Estado. En este sentido, sólo la comunidad intelectual de la edad moderna —el estado científico y docente de la universidad— puede hacerse eco de valores que no sean tecnoestructurales, pueden establecer un poder compensador que defienda los fines sociales. Bajo esta perspectiva, «el estado científico y docente se convierte en la clase humana universal, abanderada de la verdad y la virtud» [22].

El enfoque anterior tiene mucho en común con el de los teóricos de la sociedad postindustrial (Bell, 1976). Para Bell, uno de los elementos cruciales de la sociedad postindustrial es el cambio en el carácter mismo del conocimiento, teniendo un papel fundamental en la sociedad el «conocimiento teórico», ya que éste es la clave de la innovación y el crecimiento. Esto implica que la universidad sea la institución clave del futuro y que los científicos, los ingenieros y los intelectuales tengan un papel más importante dentro del nuevo orden social por lo cual «la toma de decisiones, a causa de la naturaleza intrincadamente ligada de sus

[22] L. Winner, *op. cit.*, p. 169.

consecuencias, tendrá progresivamente un carácter técnico» [23]. En este sentido, en la sociedad postindustrial, la habilidad técnica pasa a ser la base del poder y la educación el modo de acceso a él. Sin embargo, esto no implica que la *intelligentsia* técnica y profesional constituya una nueva clase dominante, sino que su capacidad de influencia es mayor en el proceso de toma de decisiones de la sociedad postindustrial, salvando así a la política ante el criterio tecnocrático.

En conclusión, algunos sectores de la teoría política contemporánea representan una cierta continuidad con respecto a algunos de los principios de tecnocracia. En este sentido, aunque desde hace un cuarto de siglo se considera que los científicos y los técnicos no constituyen una nueva clase dominante en las sociedades democráticas avanzadas, la reflexión sobre la sociedad postindustrial, y su heredera directa, la sociedad de la información [24], han puesto de manifiesto que el papel de las elites científicas y técnicas determinan unas nuevas relaciones entre tecnología y política en las sociedades contemporáneas.

---

[23] D. Bell, *op. cit.*, p. 395.

[24] El autor más representativo de lo que se ha denominado «sociedad de la información» es Daniel Bell, constituyendo una etapa de transición hacia su modelo de «sociedad post-industrial». Esta idea tiene su formulación más elaborada en D. Bell, «The Social Framework of the Information Society», en M. L. Dertouzos y J. Moses (eds.), *The Computer Age: A Twenty Year View*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1979. Una visión de la «sociedad de la información», con expresión del pensamiento tecnocrático la encontramos en W. Leiss, «The Myth of Information Society», en I. Angus y S. Shally (Eds.), *Cultural Politics in Contemporary America*, Nueva York, Routledge, Chapmann and Hall Inc., 1989.

BIBLIOGRAFÍA

Ofrecer una bibliografía exhaustiva sobre todos los autores y corrientes intelectuales que dentro de la historia de la teoría política, han influido en la formación y desarrollo de la tecnocracia resulta imposible. En este sentido, nos contentaremos con señalar los textos clásicos más significativos. En el ámbito de los precursores (Bacon, Saint-Simon y Comte), véanse, F. Bacon, *Nueva Atlántida,* Madrid, Mondadori, 1988; H. Saint-Simon, H., *El sistema industrial,* Madrid, Ediciones de la Revista de Trabajo, 1975; Saint-Simon, H., *El catecismo de los industriales,* Barcelona, Orbis, 1986, y A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo,* Buenos Aires, Aguilar, 1975. Ya en el siglo XX los nombres de Veblen y Burnham son igualmente importantes, véanse, T. Veblen, *The Engineers and the Price System,* Nueva York, Viking Press, 1954, y también J. Burnham, *La revolución de los directores,* Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

Sin tener el carácter fundamental de los autores anteriores existen una serie de análisis sobre la tecnocracia que, desde la ciencia política francesa de principios de la década de los sesenta, constituyen un punto de referencia importante para entender el debate contemporáneo sobre esta cuestión, tratando de desvelar tanto la influencia institucional de los tecnócratas como de la ideología tecnocrática. Véanse, J. Meynaud, *Problemas ideológicos del siglo XX (El destino de las ideologías y tecnocracia y política),* Barcelona, Ariel, 1964, y también J. Meynaud, *La tecnocracia ¿mito o realidad?,* Madrid, Tecnos, 1968. En esta línea de análisis son interesantes las ponencias de R. Gregoire, G. Vedel, W. J. M. Mackenzie, F. Vito, Y. Dror y E. de Vries que sobre el tema «Tecnocracia y política» que se discutieron en el Congreso Mundial de la «International Political Science Association» del año 1962, véase, *Revista de estudios políticos,* 13, septiembre-octubre de 1963, pp. 139-268.

En cuanto al enfoque norteamericano vinculado a la teoría liberal, hemos destacado aquí a autores como Galbraith y Bell que no se considerarían ellos mismos «tecnocráticos» pero que sin embargo establecen una relación entre la tecnología y política que implica una dimensión tecnocrática de su pensamiento. Véanse, D. Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial,* Madrid, Alianza, 1973, y J. K. Galbraith, *El nuevo Estado industrial,* Barcelona, Sarpe, 1984.

Sobre la tecnocracia existe una numerosa bibliografía. Sin embargo, es mucho menor el tratamiento que se da a la teoría política tecnocrática de manera monográfica. En este sentido es interesante el análisis histórico de los principales precursores del pensamiento tecnocrático que hace Armytage. Véase, Armytage, W. H. G., *Historia social de la tecnocracia,* Barcelona, Península, 1970. Desde una perspectiva a caballo

entre el enfoque histórico y los principales problemas contemporáneos que suscitan el pensamiento tecnocrático, véase L. Winner, *Tecnología autónoma. La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político,* Barcelona, Gustavo Gili, 1979. También resulta interesante la tipología conceptual de tecnocracia en base a los diversos pensadores tecnocráticos que establecen algunos autores, véase, D. Elliot y R. Elliot, *El control popular de la tecnología,* Barcelona, Gustavo Gili, 1980. Para una crítica a las principales corrientes sobre el papel de los intelectuales y de la tecnocracia desde una perspectiva marxista, véase, R. de la Cruz, *Tecnología y poder,* México, Siglo XXI, 1987. Finalmente, hay que destacar el análisis ya clásico de García Pelayo sobre la tecnocracia, véase, M. García Pelayo, *Burocracia y tecnocracia,* Madrid, Alianza, 1974.

Capítulo XII

PENSAMIENTO POLÍTICO ESPAÑOL DEL SIGLO XX

A) La Generación del 14

Manuel Menéndez Alzamora
Universidad de Valencia

1. La idea de generación en su sentido político

La necesidad de vertebrar con racionalidad una explicación de las transformaciones ideológicas, el deseo euclídeo de penetrar en los misterios que encierra la dinámica con la que los hombres de cada tiempo transforman sus dudas y sus explicaciones, la búsqueda, en definitiva, de una lógica del cambio en el terreno del pensamiento ha ido conformando desde muy diversas vertientes una teoría de las generaciones.

El intento nos conduce desde unos parámetros románticos, subjetivos, a una determinación mucho más científica. Se ha buscado en la estructura de las generaciones el instrumento válido para explicar una fracción del tiempo en el mosaico evolutivo. De Mill a Dilthey, de Comte a Lorenz se han rastreado analogías con el organicismo biológico, se ha revalidado su papel sustantivo

en el cambio social, pero también, por otro lado, se ha reducido su función a mera técnica historiográfica, se le ha acusado de inflexibilidad o de suponer un fácil asidero con el que dar sentido dinámico a las grandes turbulencias de la historia.

No es necesario pretender dar sentido a toda la historia de la teoría política bajo el riguroso principio de la concatenación de las generaciones para rescatar su utilidad a la hora de explicar algunos fenómenos de identidad en el campo del pensamiento.

Si revisamos todas las articulaciones del fenómeno generacional, casi ninguna permitiría que quedara fuera de su alcance la explicación de las causas que conducen a los hombres de una época a sentirse en el mundo con ciertas afinidades. Esa vocación clarificadora conduce en ocasiones a extremar identidades y quizá no sea arriesgado sugerir que toda teoría de las generaciones se pretende como globalizadora, tanto en el tiempo, como en el ámbito personal y material sobre el que recae.

Son precisamente los difusos contornos de la idea su elemento más valioso a la hora de poder dotar de racionalidad a un período del pensamiento político español contemporáneo. Definamos generación como empresa de coincidencias, como marea colectiva regida por un «parecido». El concepto de «generación», aplicado a las del 98 y 27, ambas definidas desde parámetros básicamente literarios, se ha mostrado como instrumento válido para explicar un tiempo. Entre las dos parece surgir un conjunto de personas a las que podemos atribuir un principio abierto de identidad. En 1931 la «Agrupación al Servicio de la República», una entidad de carácter apartidista pero con vocación de intervención pública, lleva al edificio de la carrera de San Jerónimo al mismo conjunto de intelectuales que quince años antes había creado la «Liga de Educación Política», en ambos casos dirigidos por un

mismo líder, José Ortega y Gasset. Se trataba de un conjunto de periodistas, escritores y profesores de universidad cuyo renombre no provenía del ejercicio profesional de la política, una vocación común para participar en la vida pública a través de mecanismos alternativos al partido político, un líder espiritual... A poco que hurgásemos, las evidencias parecen reclamar nuestra atención: parecida edad, formación universitaria complementada con estancias europeas, utilización de la prensa como elemento vinculador... Incluso la clave que siempre ha de aparecer en todo cóctel generacional, esto es, la existencia de una «circunstancia» o «experiencia» también se divisa: los estertores de la crisis colonial y la convulsión de la Gran Guerra.

Toda teoría de las generaciones intelectuales necesita para autoafirmar su sentido dinámico detectar el mecanismo hereditario a través del cual los presupuestos anteriores son asumidos, desechados o transformados. Los presupuestos políticos de la Generación del 14 encuentran un claro referente en algunas posiciones mantenidas desde la atalaya del 98.

2. Los antecedentes políticos en el contexto del 98. Costa, Unamuno y Maeztu

Agotado el modelo de Estado impuesto por la Restauración en una democracia ficticia cuyo paradigma resulta ser el turnismo amañado de partidos, y torpedeado el pasado imperial en aguas de Cuba, el país se enfrenta a un desmoralizado panorama político y social, cuya fuerza negativa invoca a buena parte de la Generación del 98 a la reflexión sobre el llamado «problema de España». En este contexto surgen nuevas voces que reclaman un pro-

yecto de modernización del Estado cuyos ecos se recogerán en el 14. Las claves de este impulso se sintetizan en un doble sentido: por un lado, en un intento de revisar ideológicamente el liberalismo bajo el prisma de la razón científica al tiempo que rearmarlo moralmente, lo que conduce hacia los lindes del socialismo reformista; de otro, en un reencuentro con la identidad nacional en clave culturalista, que remitirá a Europa y ofrecerá el relevo político a la tutela de las elites. Reflexionemos sobre ello a través de Costa, Unamuno y Maeztu.

Los dos primeros sintetizan la fuerza más intensa que se irradia desde el fin de siglo. El primero responde todavía al prototipo de primer regeneracionista, aún enclavado en las postrimerías del siglo XIX. De formación jurídica, notario de profesión, su extensa obra detiene su mirada en aspectos como la organización administrativa, el derecho consuetudinario, los problemas agrarios o la política hidráulica. Costa es un técnico que más allá del complejo entramado legislativo del siglo XIX se pregunta por el porvenir de su nación. Su formación le procura una prosa que, con fórmulas de diagnóstico clínico y un evidente sentido pragmático, se interroga con eficacia por el problema de España. La respuesta es clara y contundente: el devenir de España nos sitúa ante un panorama desolador: hambre, desnutrición, incultura, oligarquía, agricultura neolítica, prevaricación..., son elementos comunes en el paisaje costista de una España en proceso de continua degradación. Ciertas trazas del spencerismo y la antropología biologicista proponen una fácil interpretación en clave social: el pueblo español es inferior, «fuera quizá del arte pictórico», y dista de alcanzar el ideal político que se sitúa en la Europa del *selfgoverment*. El fondo de todos los males se supedita a ese sustrato que, bajo el marbete de «alma del pueblo» o «psicología colectiva», remite en clave hispana al concepto clásico

del *Volksgeist*. El paradigma del retraso hispánico, de la raza, de la colectividad se concreta en el uso simbólico del anti-ideal africano. Como también significará Unamuno, África es el compendio extremo de lo antieuropeo que identifica tanto a nuestra geografía, el «suelo semiafricano», como a nuestro espíritu: el alma africana pertenece a nuestra esencia, a nuestra manera de vivir y ha contaminado los modos de gobierno.

Costa se encamina a contener este movimiento de retroceso y a devolvernos a nuestro puesto dentro de la civilización europea, para lo que desvela el concepto clave: «Revolución», o lo que es lo mismo, «mudar de piel (...), sufrir una transformación honda y radical de todo su modo de ser, político, social y administrativo (...), con la mira puesta en el ideal, en el tipo europeo» [1]. El objetivo último será político pero, en primer término, esta revolución se detiene en la modificación del medio físico, básicamente la agricultura. Costa asume de manera racional lo que Julio Senador cuestionaba de forma más rotunda y radical: ¿a qué queda reducida la libertad política del muerto de hambre? Completado este tramo de acondicionamiento «alimentario», el contenido de la revolución afronta la formación de un nuevo hombre español a través de la educación: la nivelación con Europa depende de la formación intelectual. El mandato regenerador costista se cierra: «escuela y despensa» son necesarias para elevar el ambiente de bienestar físico y material, requisito a su vez para exigir en un tercer estadio bonanza moral y responsabilidades públicas. De las contigencias agrícolas, y sin dejar de usar el mismo verbo, Costa exigirá cultivar cerebros y arar en ese «suelo agradecido que es

[1] Costa, Joaquín. «Quiénes deben gobernar después de la catástrofe nacional», en *Reconstitución y europeización de España y otros escritos*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1981, p. 215.

el alma española» como doble presupuesto para emprender la modernización política: la secuencia educación-subsistencia prepara el marco a las reformas sociales.

En 1901, Costa escribe su discurso para los Juegos Florales de Salamanca donde volverá a lanzar su proclama de nivelación con Europa, tanto en lo físico como en lo espiritual. El proceso lo cifrará en el cumplimiento de los tres coeficientes necesarios para sustanciar cualquier libertad, y que remiten a la triple secuencia reseñada: dejar de padecer hambre de pan, hambre de instrucción y hambre de justicia. Para ello, reclama la solución de tres problemas: el problema social y agrario; el problema de la renovación de nuestro ambiente intelectual y el problema de la reorganización del Estado. Esta confianza en que el renacimiento de la patria principia por la política hidráulica y termina en la escuela, marca el hiato entre otros regeneracionismos previos —más apegados a la crudeza de sus denuncias—, y el de nuevo cuño —de tono más pedagógico—, diferente a su vez de el del 14, que desplazará su atención, sin traspasar el ámbito educativo, de la escuela a la universidad.

Las ideas de Costa en este ámbito reciben el influjo del renovado interés que la pedagogía desata en la Europa de fin de siglo, mientras los planes de estudios se renuevan y la extensión de la obligatoriedad de la enseñanza se imponen en todo el continente [2]. De manera más cercana, este reformismo educativo debe parte de su contenido a las nuevas corrientes pedagógicas instaladas en España de mano de la Institución Libre de Enseñanza. La lectura de los textos de Costa nos lleva al convencimiento de que todo proceso educativo ha de colocar en el epicentro de sus corrientes al propio hombre como

[2] *Vid.* López-Morillas, Juan. *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos,* Madrid, Alianza, 1988, pp. 53 y ss.

hacedor de su persona: estamos sin duda situados en la ontogenia de ese humanismo aventurero, fundado en la experiencia vital como aventura creativa, núcleo central del ideario krausista importado por los maestros de la Institución.

Costa no se sustrae al pesimismo general que caracteriza a algunos regeneracionistas del siglo XIX, esa corriente de creciente desilusión que recorre parte de nuestro pensamiento desde el último tercio de siglo hasta 1900. Un pesimismo que encuentra más fundamento en quienes situados en posiciones intelectuales privilegiadas toman conciencia de la mediocridad general y del vacío que les separa de la general muchedumbre. Desde la sombra, Costa trata de afrontar positivamente la cuestión ¿podemos resucitar? Hay una denuncia radical a la que subyace una confianza en la regeneración. Se trata de un optimismo de raíces humanistas muy en consonancia con el ideal krausista de salud social que impregnará de manera inmediata el naciente espíritu del 14 y que Costa manifiesta a Maeztu en las postrimerías del siglo: «Si el pesimismo que envenena el ambiente llegara a invadirme, asestaría mi puñalada a la patria enferma (...). Pero no...; tengo fe profunda en los destinos españoles y en la fuerza de la raza». Ortega confirma esta lectura favorable: «Dio al dolor español una estructura, organizó el pesimismo para que fecundara la tierra misma acongojada» [3].

Ahora bien, la controversia que siempre ha generado tanto Costa como otros regeneracionistas de los que es velado heredero empieza cuando, trazado el diagnóstico, se plantea quién es el agente responsable de la revolución. Aquí Costa pierde claridad a la hora de articular

---

[3] Ortega y Gasset, José. *Obras Completas,* Madrid, Alianza, 1983, vol. X, p. 173. En adelante las citas de esta obra se hacen en el texto indicando entre paréntesis el volumen correspondiente y la página.

una respuesta clara y se disuelve al rematar su programa político. El intento de que la idea de revolución fluya ordenadamente desde lo hidráulico a lo político a través de lo educativo no queda perfectamente trazada. Por ello Azaña le reprochará no haber comprendido por qué los pueblos se sublevan para cambiar constituciones pero no para que construyan pantanos. Costa apunta hacia el Estado, la «revolución desde arriba», pero con cierta desconfianza, como asumiendo que apunta hacia la nada, cursando una dinámica que le conducirá en última instancia, consciente de su impotencia, a la acción resolutoria: el recurso al «cirujano de hierro».

La solución política de Costa recibe parte de su contenido por transposición de los principios educativos que el institucionismo había asumido: un cierto cariz elitista y su existencia bajo la condición de «minoría pensante» [4]. En este sentido, proclama su rechazo del modelo de Universidad de la Restauración y explicitará una postura ya mostrada por Giner: «Prender fuego a la vieja Universidad, fábrica de licenciados y proletarios de levita, y edificar sobre sus cimientos la facultad moderna, cultivadora seria de la ciencia, despertadora de las energías individuales, promovedora de las invenciones» [5]. Esta tendencia elitista en el ámbito de lo educativo, de lo pedagógico, encuentra una escenografía más amplia en el terreno de las soluciones políticas al problema de España. Su interés es el de acrisolar la masa pensante y depurarla hasta alcanzar un cuerpo de elite capaz de orientar al pueblo y dotarle de madurez política.

En otros contextos previos, cierto pesimismo antropológico mermaba toda confianza en que estas tareas de

---

[4] López-Morillas, Juan. *Op. cit.*, p. 60.

[5] Costa, Joaquín, «Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España», en *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos*, Madrid, Alianza, 1967, p. 40.

educación cívica y moral como previas a la política fueran acometidas por el parlamentarismo democrático, cuya práctica histórica había devenido al puro formalismo. Mientras Ricardo Macías Picavea se muestra convencido en *El problema nacional* de la desaparición de los partidos políticos, Julio Senador buscará la alternativa «personal» ante el «embrutecimiento de las masas incapaz de regirse por sí mismas». Desde estas latitudes, la revolución costista desembarca en una propuesta de sustitución del régimen parlamentario por un «neo-liberalismo orgánico, ético y sustantivo, que atienda a crear y afianzar dichas libertades (se refiere a las libertades públicas consagradas en la Constitución) con actos personales de los gobernantes principalmente dirigidos a reprimir con mano de hierro, sin piedad y sin tregua, a caciques y oligarcas» [6]. Permanece subyacente la consideración del pueblo español en estado de «minoría de edad», lo que exige que la acción tutelar radicalice su discurso.

Cuando Costa nos habla en tonos metafóricos del recurso al «cirujano de hierro», pone la primera piedra para elaborar una teoría de la democracia en la que las elites directoras cumplen un papel efectivo de intermediación entre la sociedad política y la sociedad civil. Que en el extremo más desfigurado la opción se transforme en una respuesta autoritaria que niega las libertades, no debe ocultar la alternativa liberal que colocará a la aristocracia pensante en cabeza de todo movimiento de renovación social. Estos planteamientos serán revisados con posterioridad de manera contradictoria sustanciando eso que se ha denominado el «enigma Costa». Azaña intuye un pesimismo radical de contenido antidemocrático, mientras Tierno Galván explicará que el regeneracionis-

[6] *Ibíd.*, p. 44.

mo costista anunciaba de manera clara un pre-fascismo. En sentido contrario, sin dejar de constatar su carácter equívoco, los planteamientos se contemplarían desde una perspectiva puramente liberal, o como señala Jackson, en definitiva, Costa lo que ansiaba era «un régimen democrático que no se contuviera por las sutilezas del procedimiento democrático» [7].

Las etapas intelectuales del joven Unamuno acrisolan en un solo escenario personal esa lucha bifronte que explica la diferente perspectiva desde la que se atiende al «problema de España» en el 98 y en 14. Su personalidad como nexo entre ambas órbitas se hace más enérgica al plantearse desde el ensayo vertido en la prensa, donde polemizará con solidez y esparcerá su contradictorio espíritu. Las claves de su itinerario político entre 1890 y 1910, en lo que atiene al influjo sobre el 14, remiten a dos aspectos: el análisis de su heterodoxo posicionamiento frente al socialismo y el de su acendrado europeísmo.

La atracción de Unamuno por el socialismo es determinante para comprender el influjo del fenómeno en el contexto del 14. Su juventud en el industrializado Bilbao de finales de siglo le conecta con el incipiente socialismo que, a diferencia de Costa, aparece como alternativa a la hora de interrogar acerca de la condición histórica de la Restauración más allá de los postulados del liberalismo clásico. Su pensamiento en esta órbita estará influido principalmente por Hegel y Spencer, omnipresente figura esta última en todo debate del Ateneo madrileño desde 1879 y cuya cosmovisión de la realidad trasladaba del mundo de la naturaleza a la sociedad política, en clave biologicista y darwiniana, atrayentes hipótesis evolutivas. Se trataba, en definitiva, de aproximarse a una cultura

[7] Jackson, Gabriel. *Costa, Azaña, el Frente Popular y otros ensayos*, Madrid, Turner, 1976, p. 51.

política de estirpe científica, con cierto contenido moralizante y vocación universalista.

Unamuno colabora en *La lucha de clases* desde 1894 con una identificación con los presupuestos socialistas en progresivo declive. Sintoniza con su sentido internacionalista y afianza una clara posición de rechazo del ultranacionalismo, atrincherada en la defensa de los valores de hermandad, fraternidad y solidaridad humana. Esta actitud le conducirá, ante el emergente movimiento nacionalista vasco, a matizar los límites de toda construcción histórica como secuencia epopéyica interpretada en sentido romántico.

Pronto se percibe la escasa inflexibilidad de su ortodoxia. Su interés por el socialismo no marxista y sus interrogantes sobre la compatibilidad de socialismo y religión denotan su complicada disposición a la rigidez teórica [8]. Sus críticas al dogmatismo se entrelazan con el intento de dotar de trascendencia al socialismo: «Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa cuando se marchite el dogmatismo marxiano y se vea algo más que lo puramente económico» [9]. Inserto en estas coordenadas de confianza en el cientifismo social y en el poder de la racionalidad, previas a su crisis personal de 1897, surge su apertura salvadora a Europa.

Los ensayos publicados en 1895 y recopilados posteriormente en el volumen *En torno al casticismo* nos descubren al Unamuno europeizador en directa ilación con el espíritu del 14. En la más clásica armonía regeneracionista denuncia la pobreza de España como pobreza intelectual; es una «anemia mental», pero que hunde sus raíces en la económica. Y es esta miseria espiritual la que en ra-

---

[8] *Vid.*, Pérez de la Dehesa, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 63.

[9] Unamuno, Miguel de. *Epistolario a Clarín*, Madrid, Editora Nacional, 1941, p. 53.

dical dispersión ha contaminado todos los aspectos de la vida nacional: «Los viejos partidos, amojonados en su ordenacismo de corteza, se arrastran desecados, y brota, como signo de los tiempos el buen tono escéptico y la distinción ciegante, el neoconservatorismo diletantesco y aseñoritado con golpes plutocráticos.» La dura crítica a las estructuras profundas de la España de la Restauración se plantea en términos de conflicto entre casticismo y europeización. A diferencia de Costa y otros regeneracionistas, el espíritu europeo no es ajeno a la esencia de España; el avance hacia Europa ha sido un movimiento repetido en el pasado histórico pero siempre ahogado de raíz; más allá de esta recurrente tristeza que nos embarga late el porvenir de la sociedad española en la intrahistoria, en el pueblo oculto, por conocer: «El despertar de la vida de la muchedumbre difusa y de las regiones tiene que ir de par y enlazado con el abrir de par en par las ventanas al campo europeo para que se oree la patria (...). Sólo abriendo las ventanas a vientos, empapándonos en ambiente continental, teniendo fe en que no perderemos nuestra personalidad al hacerlo, europeizándonos para hacer España y chapuzándonos en pueblo, regeneraremos esta estepa moral.»

A partir de 1895 las posiciones europeístas de Unamuno cambian progresivamente de sentido. El año 1902 escucha sus últimos reclamos para atraer sobre nuestro país «las nubes preñadas de pensamiento europeo» [10]. Del progreso universalista traslada su interés a la búsqueda de esencias individuales mediante la indagación interiorizada del propio yo incompatible con una vivencia orientada por «vientos europeos». Se abre una vía al exterior

[10] Unamuno, Miguel de. «Discurso en el Ateneo de Valencia con motivo del certamen nacional convocado por la Academia jurídico-escolar», *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, vol. IX, 1972, p. 73.

pero desde el particularismo engrandecido, enseñoreado: «Cada día ahonda y se enraiza más en mí la convicción de que al hombre universal y eterno hay que ir a sacarlo del seno del hombre local y pasajero», exclamará en el discurso de los Juegos Florales de Cartagena de ese año. El Unamuno de *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) retornará a las esencias del puro casticismo, del rechazo a Europa, del muera la ciencia y del ¡que inventen ellos!.., propuestas con las que se alejará definitivamente del espíritu del 14, con el que sólo volverá a coincidir con intensidad cuando manifieste una radical posición aliadófila.

Esta entreverada lucha que enfrenta a europeísmo y casticismo en Unamuno, escenifica la divergente propuesta de salvación que se oferta desde el 98 y desde el 14. Sobre las ideas de vida y ciencia que dan sentido al concepto de progreso político en perspectiva europeísta alza Unamuno las ideas de muerte y sabiduría. La propuesta última goza de un sano espíritu radical: españolizar Europa. Frente al concepto de libertad externa y negativa, tal como era concebida por el liberalismo decimonónico, plantea un revisado concepto de libertad interna, positiva y ética, como conciencia interior de la ley [11]. En este nuevo orden de cosas le escribirá a Timoteo Orbe: «La libertad jacobina y abstracta es dañina; libertad no es exención de coacción, sino la conciencia de la ley (...). Primero es hacer la conciencia que ha de ser libre y con la libertad no se hace conciencia» [12].

La ruptura con Ortega sintetiza esta polarización de sensibilidades. En diciembre de 1906 Ortega se refiere a Unamuno como «el único hombre europeo que conozco en España y el único cuyo espíritu se aproxima al

[11] *Vid.*, Pérez de la Dehesa, Rafael. *Op. cit.*, pp. 155 a 158.
[12] Unamuno, Miguel de. *Epistolario inédito I (1894-1914)*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, p. 99.

mío» [13]. Ese mismo año Unamuno le escribirá: «Cada día me importan menos las ideas y las cosas, cada día me importan más los sentimientos y los hombres. No me importa lo que usted me dice; me importa usted (...). Mi vieja desconfianza hacia la ciencia va pasando a odio. Odio a la ciencia y echo de menos la sabiduría» [14]. La ruptura entre el Unamuno abocado al casticismo y el joven Ortega en europeísmo ascendente estaba consumada. Es en este momento cuando el pensador madrileño pondrá bajo su punto de mira al último noventayochista en quien confiar la última posibilidad de conectar con el nuevo espíritu que llega: Ramiro de Maeztu.

La figura de Maeztu, a caballo entre el 98 y el 14, es el tercer elemento de engarce que balizaría con precisión el tránsito generacional. De ascendientes navarros y madre británica, su familia se enriqueció en la Cuba colonial, aunque el declive económico paraliza la adolescencia del joven Ramiro que pasa del bienestar social a la lectura en voz alta de Schopenhauer y Kropotkin en una factoría de tabaco. De regreso con su madre y hermanos a la península, inicia una fulgurante carrera como periodista que le llevará de *El Porvenir Vascongado* a la capital, donde firma en las páginas de *Germinal*, *El País* y *Vida Nueva*; a partir de 1905 envía sus crónicas desde Londres para *La Correspondencia de España*. Las *Meditaciones del Quijote* de Ortega están encabezadas por una dedicatoria —«a Ramiro de Maeztu, con un gesto fraternal»— que simboliza el papel fundamental del pensamiento de Maeztu en la nueva Generación. La adscripción al fabianismo y sus ideas sobre la acci-

[13] Ortega y Gasset, José. *Cartas de un joven español*, Madrid, El Arquero, 1991, p. 489.

[14] *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, El Arquero, 1987, p. 37.

dentalidad de las formas de gobierno son las muestras evidentes de esa sintonía [15].

Su personalidad pública nace y se despliega desde la prensa. Maeztu no sólo ejerce de periodista muy fecundo, sino que la prensa constituye objeto de su reflexión en la medida en que la considera un elemento básico para la acción pedagógica, que se preconiza como fundamental. Esta labor educativa tiene un papel radical en la tarea de configurar una opinión pública responsable, activadora de la regeneración política del país.

En el ámbito del pensamiento, Maeztu se desplaza a partir de 1908 hacia la órbita de Ortega tras una polémica con el filósofo madrileño ante el que se rinde, complacido y «sacudido espiritualmente». Desde este momento, y plenamente integrado intelectualmente en la propaganda del liberalismo de nuevo cuño, Maeztu representa el punto exacto de intersección generacional. En este sentido, la corresponsalía británica le resultará privilegiada al ponerle en contacto con el socialismo fabiano. Nos encontramos ante un nuevo enfoque reformista e intelectual en el seno del socialismo inglés que derivaría hacia la creencia de la división de la sociedad entre expertos y masa, en la que las elites tienen una posición determinante [16]. Frente al socialismo popular se apuntaba un socialismo administrativo, irónicamente tachado como «de corbata», que anteponía a los fatuos radicalismos y al «soñar con las barricadas», el pragmatismo en el ejercicio del poder que garantice el funcionamiento eficaz de las instituciones políticas. De lo que se trataba era de que médicos, ingenieros y maestros hiciesen funcionar la sa-

[15] *Vid.*, Fox, E. Inman., *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, pp. 357 y ss.

[16] *Vid.*, Barker, R. «El Estado fabiano», en VV.AA. *Ensayos fabianos sobre pensamiento socialista*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, pp. 56 y 57.

nidad, los transportes o la educación; incluso reclamará Maeztu que esta «burocracia científica» desplace, llegado el caso, a los representantes elegidos por sufragio. Más que unir a los trabajadores, el objetivo era ponerlos en contacto con los «intelectuales», concepto que viene identificado con las clases formadas y técnicamente capacitadas. Aristocracia frente a democracia, expertos frente a ignorantes, dibujan el eterno debate sobre las vías de salvación en manos del Maeztu fabianista que se decantará sin titubeos por el «burócrata con sus libros azules y su papel sellado», frente a la fe de Marx en una «democracia mística que, sin educación previa se alzaría por milagro a la gobernación del mundo» [17].

Este socialismo que «nace de lo alto, de los intelectuales, de la *República* de Platón» [18], cifra su identidad en un concepto, Europa: «lo característico de Europa es que busca la virtud por el camino de la ciencia» [19]. Añadamos para cerrar el círculo que este elitismo, tecnocrático y europeizante, se sembraba sobre los momentos más profundamente nietzscheanos de Maeztu: la etapa previa a su corresponsalía en Londres. De todos los hombres del 98 influidos por el pensador alemán, Maeztu superaría a Baroja y Azorín. Su confianza en las elites egregias funcionará como lejano eco de los presupuestos del superhombre: «Cuando la moral de Nietzsche se extienda, reinará el despotismo, pero será el despotismo de la belleza, de la inteligencia y de la voluntad; ¿y hay algún hombre notable que no eleve en su espíritu un altar para este despotismo?» [20].

---

[17] Maeztu, Ramiro de. *Liberalismo y socialismo,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 100.

[18] *Ibíd.,* p. 106.

[19] *Ibíd.,* p. 105.

[20] Maeztu, Ramiro de. *Artículos desconocidos 1897-1904,* Madrid, Castalia, 1977, p. 121.

La estrategia fabiana de compatibilizar transformación social y capitalismo, la idea de «penetración pacífica» en el sistema como garantía del progreso sin quiebras, se traduce en su postura frente al problema de la forma de gobierno. Ante la duda sobre si la opción entre monarquía y república es previa a cualquier proyecto de reforma, Maeztu responde en clave accidentalista. La forma de gobierno deviene en «un espejismo, un falso problema, una cuestión verbal, formulista, algo que carece de sustancia» [21], en la medida en que incluso la monarquía podría acoger cualquier programa político. Con esta amplitud de miras por encima de cualquier ortodoxia reductora se aventura a la hora de definir su fabianismo: «Lo que llama socialismo Ortega y Gasset, lo llamaba yo en Bilbao liberalismo, y, nuevo liberalismo Melchor Almagro en esta casa —el Ateneo—, y neoliberalismo Vicente Gay en Valladolid, y se llama estatismo o intervencionismo en Barcelona, como podría llamarse moralismo a secas» [22]. En el momento de recibir a los del 14 se ubica entre la nueva juventud y se afirma ideológicamente desde la intersección amplia de intereses: «En el fondo todos comulgamos con el mismo ideal: el del imperio de la ley común, en el que hallamos la realización de la doctrina liberal y democrática (...). Si esta juventud preparada fuera lo suficientemente numerosa o no tuviera que invertir casi toda su energía en ganarse la vida, fundaría desde luego un partido político que sería, rondando el tiempo, el partido liberal español» [23].

[21] Maeztu, Ramiro de. *Liberalismo y socialismo, op. cit.*, p. 53.
[22] *Ibíd.*, p. 83.
[23] *Ibíd.*, p. 57.

3. José Ortega y Gasset, vértice político de una generación

Ortega ha de ser considerado como el eje vertebral, el líder espiritual, el mentor incansable que proporciona energía y enerva las fuerzas de un grupo. Son tres las influencias principales que recibe el pensamiento del joven filósofo madrileño en la etapa previa a sus estancias en Alemania. En primer lugar, la de Costa, a quien llega a denominar maestro, y de quien recibe el sentido orgánico del problema de España, el impulso regeneracionista y el convencimiento de que la solución a la crisis nacional ha de nacer en Europa.

En segundo lugar, el krausismo, que ofrece aliento filosófico a toda una generación de universitarios y que implantará, a través de la incansable labor de renovación pedagógica de la Institución Libre de Enseñanza, un modelo educativo de corte europeo. La educación se convierte así en el cimiento imprescindible para abordar cualquier movimiento de renovación política o social y punto de mira en los presupuestos políticos del joven pensador madrileño, aunque ahora desplazado desde la escuela a la universidad.

En tercer lugar, Nietzsche. El pensamiento del alemán desparrama la impronta de su interés tanto sobre los finiseculares como sobre los jóvenes del catorce y constituye uno de los focos de atracción que despertará en el joven Ortega la curiosidad por descubrir intelectualmente Alemania.

Ortega sale de España huyendo —utilizando sus propios términos— del achabacanamiento nacional y con el fin de completar su formación filosófica. En Alemania, recala en la Universidad de Leipzig en 1905 y, tras fugaz paso por Berlín, permanecerá en Marburgo desde noviembre de 1906 hasta finales del verano de 1907. Allí

encontrará esos maestros que España no le proporcionó, así como las fuentes con las que elaborar muchos de sus primeros pensamientos. La salida de España le introduce en una sociedad cuya madurez cultural impresiona profundamente al joven universitario: «hombres, niños, mujeres se agarran al papel impreso como monomaníacos», le escribe a su padre. Pero Alemania también representa el encuentro intelectual con el neokantismo, en boga en aquel momento, que profesarán sus maestros de Marburgo, Cohen y Natorp, y que le sumerge en un pujante idealismo y le contagia del método científico entendido como disciplina, orden.

La consecuencia inmediata es la ruptura con todo subjetivismo: lo objetivo es lo verdadero mientras que «lo subjetivo e íntimo es, en cambio, perecedero, equívoco y, a la postre, sin valor» (I, 446). Frente al mundo de la naturaleza, de lo espontáneo, se antepone el mundo ideal, «el reino de lo conveniente y convenido» (I, 148), en donde se halla instalada la verdad. Siguiendo el rastro de Fichte, el yo individual se sustituye por el yo superior identificado con el conjunto de normas, el código de nuestra sociedad. En este orden mental, la cultura, «gracias a la labor reflexiva, parece libre del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho»; la cultura en sentido ideal «flota» sobre nuestras vidas personales. Y desde estas coordenadas de acentuado idealismo antepondrá la obra al autor, las ideas políticas a los hombres políticos.

Cultura y educación son las dos metas que el idealismo neokantiano instala en la mente del joven pensador como armas contra un destructivo subjetivismo que, a la altura de 1909, ha encontrado un acérrimo defensor en Unamuno. Un Unamuno que proclamará: «Odio a la ciencia y echo de menos a la sabiduría»; o que escribirá: «Hay que deseuropeizarse (...)». Un Unamuno que lanza-

rá su apuesta por la muerte y la obsesiva permanencia tras ella.

Ahora bien, incapaz de contemplar ajenamente la sociedad de su tiempo, la realidad nacional hará exclamar al joven catedrático que España es un dolor enorme o que España no existe como nación, al tiempo que le estimulará para materializar esa luz que de manera tan clara se ha hecho en su mente. El trasvase del idealismo neokantiano orteguiano absorbido en Alemania al campo de la vida cotidiana se instrumentará a través de una propuesta que parte de presupuestos netamente culturales para derivar hacia tesis de tinte claramente político y social: «Construyamos España», sentencia.

La conferencia «La pedagogía social como programa político», dictada en la sociedad «El Sitio» de Bilbao, el 12 de marzo de 1910, es el texto clave en el que se encuentra tan deseada proyección. Si la política es el arte de transformar una sociedad, la educación, en la medida en que implica transformar la realidad dada en el sentido de un ideal o, como señala el propio Ortega con remisión al sentido de la *educatio* romana, convertir una cosa menos buena en una mejor, se encuentra orientada al mismo destino. Pedagogía y política se identifican en el fin que persiguen: transformar, cambiar, trocar el sino de España como nación. De esta equiparación hace renacer Ortega un nuevo concepto: lo que antes llamábamos política se ha hecho para nosotros pedagogía, pero si ésta debe estar al servicio de la renovación de la realidad que nos circunda, llegamos a la idea de pedagogía social. En la medida en que todo individualismo es mitología, anticientificismo, la pedagogía individual será un error y un proyecto estéril (I, 515). Aquí tenemos uno de los pilares que sustentan el ánimo de toda una Generación: el problema español es un problema político en cuanto problema pedagógico. Hay que transformar la sociedad con el

instrumento «política»: «El español *necesita,* pues, ser antes que nada político» (I, 507), pero antes de ser español y político será hombre: «La historia política especialmente, no es otra cosa en su última sustancia que la serie de luchas y de esfuerzos por la definición del hombre» (I, 510). Se busca al hombre y «ser hombre es participar en la ciencia, en la moral, en el arte» (I, 512). Nos encontramos ante una generación que, inspirada por el propio Ortega, desconfiará del partido político y se refugiará en aquellos instrumentos de intervención que sean difusores de la cultura, hacedores del hombre genérico como previo al hombre político: se atisba en el horizonte el papel de la elite directora.

La relación de Ortega con el socialismo emparenta con las de Maeztu y Unamuno, a quien escribe en 1907: «Los señores en cuya casa vivo (...), han llegado a odiarme porque soy socialista» [24]. Cierta presencia pública jalona y corrobora esta aproximación ideológica: el 2 de diciembre de 1909 pronuncia una conferencia en la Casa del Partido Socialista madrileño; el 14 de febrero de 1910 participa en un mitin en el teatro Barbieri, junto a Pablo Iglesias, o el 24 de mayo de 1912 pronuncia una conferencia en la Escuela Nueva sobre Lassalle. Afirmada la aproximación del joven Ortega al socialismo, de inmediato hay que matizar severamente la conclusión: Ortega no se identifica con el organizado socialismo obrerista, sino con ese incipiente socialismo de los pensadores, y en la medida en que lo identifica con la cultura. «Para mí socialismo es cultura» (X, 129) llega a afirmar; el socialismo es visto como la opción política capaz de interiorizar la conciencia ideal de libertad en los ciudadanos, como ese «poder espiritual» del que hablaba Saint-Simon. Lo cierto es que en 1907 Ortega coincide

[24] *Epistolario completo Ortega-Unamuno, op. cit.*, p. 66.

con Núñez de Arenas en la fundación de una *Fabian Society* en el entorno del Ateneo de Madrid, y allí encontramos a algunos personajes que acompañarán a Ortega en las más emblemáticas empresas de la Generación, caso de Sánchez Ocaña o Bernaldo de Quirós.

La relación durará poco; pronto Ortega se decanta por un socialismo de reconstrucción nacional frente al radical internacionalismo obrerista. Nunca alcanza a aceptar los presupuestos de la lucha de clases: en 1913 nos propone la sustitución de las categorías sociales que ha deparado el capitalismo, ricos y pobres, de naturaleza económica, por la de «mejores y peores» de naturaleza cultural. El 2 de diciembre de 1909, ante el numeroso auditorio en la Casa del Partido Socialista madrileño, ya había radicalizado sus matizaciones; tras identificar socialismo y cultura, espetaba: «A vosotros se os ha enseñado que la fórmula central del socialismo es la lucha de clases. Por ello yo no estoy afiliado a vuestro partido, aun siendo mi corazón hermano del vuestro. Sólo un adjetivo nos separa: vosotros, sois socialistas marxistas; yo, no soy marxista» (X, 120).

En torno a 1910 asistimos a un cambio profundo en Ortega respecto a la manera de entender el papel sinérgico de cultura y política en la vida pública. A partir de este momento, los principios fenomenológicos absorbidos de su maestro Natorp —discípulo a su vez de Husserl— en la estancia universitaria alemana hacen germinar una nueva perspectiva que empañará, igual que al resto de su pensamiento, sus presupuestos políticos. Si hasta este momento nos movíamos en los territorios de la idealidad, en los que la cultura es norma genérica, ahora, tras el giro fenomenológico, Ortega desciende a la realidad y busca una adscripción, un compromiso, una realidad con la que entroncar toda idea. La construcción del paradigma cultural desde las identidades concretas,

contextualizadas, hará volcar su interés en la «estética española». A partir de sus textos «Adán en el paraíso» (1910), «Estética de *El enano Gregorio el botero*» (1911) y «Arte de este mundo y del otro» (1911), Ortega encara el problema de España contando con ella, desde sus esencias, su historia, su contexto, proceso que culminará en sus *Meditaciones del Quijote* (1914).

En esta nueva clave se parte de una rápida constatación: nuestro pueblo, nuestra raza, como gusta decir, es diferente de la germana; mientras a ésta le pertenece la claridad conceptual de Leibniz, Kant y Hegel, los mediterráneos sólo podemos competir en el terreno de la estética: «Los mediterráneos que no pensamos claro, vemos claro (...). Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas» (I, 347 y 348). Una cultura construida sobre impresiones queda diagnosticada como una cultura no progresiva, discontinua, insegura, creada con genialidades que han debido de partir de cero en cada una de sus gestas y que se refleja en el enconamiento de Ortega con los más sobresalientes hitos de la propia historia cultural de su país. Del autor del Quijote nos dirá que, confrontado con él, «parece Shakespeare un ideólogo» (I, 360); *El Mío Cid* es un «balbuceo heroico (...), donde llega a expresarse un alma elemental, alma de gigante mozalbete entre gótica y celtíbera, exenta de reflexión, compuesta de ímpetus discontinuos y confusos» (IX, 480); más irónico y contemporáneo caracterizará a Pío Baroja como un «organismo tan peculiar, tan interesante que consiste en la desorganización misma. Baroja es éste y es lo otro, pero no es ni aquello ni esto. Su esencia es su dispersión, su carencia de unidad interna» (IX, 484); incluso llegará, con tintes freudianos, a considerar a don Pío, en razón de la abundancia de improperios en su literatura, como pro-

totipo de lo que denomina «histerismo nacional», cuyas manifestaciones más características son, entre otras, la bravuconería, el retruécano y la exageración.

La exageración como paradigma de la cultura española encuentra su representación máxima en el Monasterio de El Escorial. Aquí encontramos un ejemplo de lo que Ortega denomina «sustancia española», en el que se resume todo el espíritu de un pueblo: ante la falta de ideas, de conocimiento, de orientación inteligente nace el recurso a la grandeza por la grandeza; no queremos ser sabios, ni religiosos, ni justos, queremos ser simplemente grandes; «la mole adusta de San Lorenzo expresa acaso nuestra penuria de ideas, pero, a la vez, nuestra exuberancia de ímpetus» (II, 557), representa lo que somos los españoles como colectivo histórico, «un estallido de voluntad ciega, difusa, brutal» (II, 557). Ortega contempla con un poso amargo la historia de su pueblo: «Esta arquitectura —nos dice— es todo querer, ansia, ímpetu. Mejor que en parte alguna aprendemos aquí cuál es la sustancia española, cuál es el manantial subterráneo de donde ha salido borboteando la historia del pueblo más anormal de Europa» (II, 557).

Desde la negación fundida en este pesimista panorama, Ortega hace renacer toda una propuesta de salvación. Esta realidad no queda rechazada, es la materia prima que nos aporta lo más hondo de nuestro ser, éstas son nuestras virtudes concretas sobre las que hemos de ponernos a trabajar; nuestras irrenunciables miserias deben convertirse al mismo tiempo en nuestras grandezas; «yo soy yo y mi circunstancia» establece la manida frase de la que se olvida su segundo presupuesto, «... y si no la salvo a ella no me salvo yo» (I, 322). Sobre estos materiales, sobre ésta nuestra específica personalidad histórica, que Ortega cataloga como la «vida espontánea e inmediata» y que se identifica con «el mundo de la vida»

del que nos habla Husserl, ha de obrar la acción purificadora de la cultura, la tarea de salvación. Esta acción se desdobla en dos direcciones concurrentes. De un lado, la cultura es un instrumento de superación y elevación de la tradición cultural heredada; así, el artista ha de trascender su época, «la obra genial —afirma— se caracteriza porque nacida en unas circunstancias las anula, las rebosa (...), la poesía arranca de entre lo circunstancial una circunstancia y la dota de eterna actualidad» [25]. En segundo lugar, aparece una dirección que nos hace ver que la génesis de una cultura española capaz de transformar la realidad nace de la integración con otras culturas. No pensemos que Ortega interpretaba la superioridad cultural germánica como un elemento de distanciamiento o diferenciación, al contrario, la creación de una cultura nacional operativa necesita de una suerte de cosmopolita engranaje: «¿por qué el español se obstina en vivir anacrónicamente consigo mismo?». La integración destierra la prepotencia o la aniquilación y se articula como empresa de colaboración. Por ello exclama rotundo: «No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para nosotros hombres de costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azuzéis al íbero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano (...). Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración» (I, 357). En estas dos perspectivas entrega Ortega su concepto de cultura como instrumento de salvación colectiva y también individual.

En este último sentido la vida se convierte en innovación permanente, en un constante acto creativo; el hom-

[25] Ortega y Gasset, José. «Pío Baroja. Anatomía de un alma dispersa», en: *Meditaciones sobre la literatura y el arte* (Fox, E. Inman.), Madrid, Castalia, 1987, pp. 184 y 185. No publicado en las *OC*.

bre es el último hacedor de su destino personal. La tarea no es fácil, es casi una tarea de héroes, y Ortega rápidamente vislumbrará que no todos pueden ser héroes. Surge así el heroico individuo creador de su propia existencia frente al hombre genérico, el hombre masa. El germen de la teoría del ser aristocrático frente a la masa grisácea se halla fecundado a la altura de 1915: «Los espíritus selectos tienen la clara intuición de que eternamente formarán una minoría —tolerada a veces, casi siempre aplastada por la muchedumbre inferior, jamás comprendida y nunca amada (...). Siempre habrá dos maneras irreductibles de pensar sobre la vida y sobre las cosas: la de las pocas inteligentes y la de los obtusos innumerables» (II, 169).

4. Los instrumentos de intervención

Con esta herencia y bajo el influjo de la personalidad de Ortega el grupo generacional cuaja políticamente entre 1908 y 1915. Ahora bien, ¿cuáles son los instrumentos de los que se dota para personalizar y dar vida a esa nueva manera de interpretar la realidad nacional? Los hombres del 14 depositan su confianza en tres elementos de transformación: la prensa, la conferencia o la acción divulgativa y, en tercer lugar, la agrupación cívica de carácter extrapartidista. El rechazo del partido político como elemento válido de regeneración viene precedido de una procelosa historia de aproximaciones y distanciamientos de nuestros protagonistas hacia aquellas alternativas partidistas que más sintonía mostraban con los planteamientos generacionales.

Los presupuestos de la pedagogía política cumplen en primer lugar su vocación expansiva a través de la

prensa. Consumado el giro fenomenológico, el retorno hacia la «circunstancia española» convierte al periódico en instrumento de educación, en el primer eslabón de la activación culturalista, previo a otros instrumentos superiores: «En nuestro país, ni la cátedra ni el libro teníamos eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él, puramente lo cotidiano y vulgar. Las formas de aristocratismo aparte han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo —y toda creación es aristocrática— tiene que ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia ha hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico» (VI, 353).

La Generación se vertebra a través de la prensa entendida como instrumento de cultura y, por ende, de política. La etapa germinal de la nueva juventud intelectual viene marcada por tres empresas periodísticas capitales: *Faro, Europa* y *España.* La primera, el semanario *Faro,* nace a principios de 1908; su fin último queda atrapado en las líneas de una carta que Ortega dirige a Unamuno: «Intento que sea la revista un ensayo de pedagogía política (y política en mi vocabulario ya sabe que es liberalismo y revolución, cultura contra materia)». La presencia de Ramón Pérez de Ayala en sus páginas desvela el inicial protagonismo de una figura omnipresente en todos los avatares de la Generación. *Europa* aparece en febrero de 1910 dirigida por Luis de Bello como una revista gráfica de tono intelectual que centra sus aspiraciones en conectar con aquellas personas cultas necesitadas de una «orientación». *España,* subencabezado como «semanario de la vida nacional», representa la cúspide publicística en esta primera etapa de nacimiento y consolidación de la nueva juventud; por su dirección desempeñarán sucesivamente Ortega, Araquistáin y Azaña.

En todas estas publicaciones late el nuevo espíritu regenerador que se cifra de manera condensada en un concepto: Europa. Abandonado el interés finisecular por fundamentar el atraso en las cuestiones materiales (agricultura, regadío, comunicaciones...) ahora, en un plano más ideal, nuestra salvación se obtiene a través del conocimiento. Europa equivale a cultura, elemento de partida para toda regeneración política.

Entendamos esta identidad con dos precisiones. La cultura debe ser la energía de la que hemos de dotarnos para la salvación: ante una «vida civil» que se encuentra muerta y corrompida, la cultura es una suerte de motor que debe vigorizar el cuerpo social y ayudarlo a reencontrarse con su propia personalidad y destino. Así reintegrados como nación a las corrientes centrales de la historia y la cultura europea, habremos cumplido el primer presupuesto de la «revolución»: existir como pueblo, como sociedad.

En segundo lugar, esta europeización no es mera importación, sino que se concibe en clave de comunicación, intercambio: «Queremos la interpretación española del mundo», exclama Ortega (I, 138). Se trata de personalizar la idea de España frente a la imitación de lo extranjero o al rechazo aislacionista y patriotero. Por ello, esta visión osmótica, la «europeización desde dentro», encaja plenamente con el tránsito desde el idealismo político de matriz kantiana a la circunstancia fenomenológica.

El europeísmo generacional cristalizará administrativamente en la Junta para Ampliación de Estudios, nacida en 1907 con el objetivo primordial de enviar a estudiantes y profesores al extranjero, Europa básicamente, superando así el apartamiento cultural y universitario, y como mecanismo para importar la ciencia europea a nuestro país. En el seno de la política de obras de la Junta nace

en 1910 un pequeño colegio al mando de Alberto Jiménez Fraud, cuyo objetivo es el «ennoblecimiento» de la juventud que visita las Universidades y que con el tiempo se convertirá en una destacada embajada cultural: la Residencia de Estudiantes. Ahora, tanto los viajes de nuestros protagonistas, pensionados por la Junta para Ampliación de Estudios, a la Europa de la ciencia y la democracia, como la tarea de corresponsalía de prensa que desde Inglaterra y Alemania ejercerán de manera continuada y magistral Maeztu, Araquistáin o Pérez de Ayala, servirán para volver la cara hacia Europa, a la que hemos de acercarnos en el sentido integrador como única alternativa para nuestra salvación nacional.

Situados ante una Generación de universitarios que principian la regeneración política por el ensayo y la divulgación periodística, parece que el mandato orteguiano de «reabsorber la circunstancia» (I, 326) como destino del hombre necesita incardinarse en el cuerpo social a través de otras vías que, de forma complementaria a la acción publicística, potencien la efectividad de ésta. Fijado el horizonte político con claridad en el plano ideal, se hace necesario bajar a la arena política para repercutir positivamente sobre las masas inertes. Este segundo gran ámbito de intervención sobre la sociedad nos conduce por una serie de aproximaciones y desavenencias con el ejercicio profesional de la política que se engrana en tres fases.

Una primera, de tránsito rápido como hemos comprobado tanto en los casos de Ortega como en los anteriores de Maeztu y Unamuno, englobaría la aproximación al socialismo concebido como acentuación del liberalismo y la cultura. Superada esta etapa, se depositará la atención en las dos formaciones políticas a las que se había reconducido el republicanismo histórico en su intento de articularse en el seno de la Restauración: el Partido Republi-

cano Radical de Alejandro Lerroux y el reformismo de Melquíades Alvarez.

Lerroux surge como alternativa ante la frustración que causa la imposibilidad de aguijonear con energía el cuerpo social. El político produce cierta impresión en determinados escritores y periodistas que creen ver en él la voz capaz de enervar la idea sobre las masas ciudadanas: estamos ante un profesional de la demagogia capaz de articular un discurso populista que arrastra y enfervoriza a las masas. Álvarez Junco ha estudiado las claves de su retórica fundada en la espectacularidad, la subjetividad y la trascendentalización como mecanismos para eludir el fondo de los problemas y disfrazarlos de manera convincente [26].

Si la idea política debe quedar depurada en el plano ideal, ahora necesitamos la voz, el «hombre» que la instale en las masas y que la reintegre en «su circunstancia». Ortega parece ver en Lerroux la persona capaz de hacerse oír más allá de las paredes del Ateneo madrileño y lo calificará como «un formidable arquitecto de pasiones colectivas» (X, 156). La fórmula acusa su forzada descompensación y desencadena silenciosamente el trayecto sin retorno hacia la frustración política de la Generación.

El reformismo tomará el relevo. El partido de Melquíades Álvarez, que nacía a la opinión pública en abril de 1912, se nutrirá de las aspiraciones de las clases medias profesionales, principalmente urbanas, y basará su estrategia política en el rechazo de cualquier extremismo y en la confianza de que la monarquía podía reformarse desde dentro, casi siguiendo los principios fabianos de la «penetración pacífica». Rápidamente conecta con la juventud intelectual al saber recoger oportunamente el

[26] Álvarez Junco, José. *El Emperador del Paralelo,* Madrid, Alianza, 1990.

fundamento de sus querencias: Melquíades Álvarez proclamará la cultura y la necesidad de volcarnos a Europa como principio vertebrador de la nación, superando a la fuerza representada por el ejército y por la propia institución monárquica. Buena parte de la Generación pasará por las filas del reformismo y alguno, en el caso de Azaña, se fogueará en sus listas electorales. Pero, de nuevo y salvo excepciones, el idilio no traspasa la frontera de 1915.

Un aventurado experimento político nos pone en la pista de cómo se proclamará públicamente la nueva opción: en julio de 1910 se presenta *Joven España*, especie de «Liga de los derechos del hombre», en la que coinciden Ortega y Gasset, Pérez de Ayala y Augusto Barcia entre otros muchos miembros de la juventud ateneísta y universitaria. Representa en definitiva un intento de creación de la instancia extrapartidista, de carácter aristocratizante y minoritario, con objeto de poner en funcionamiento los presupuestos de pedagogía política ya enunciados por Ortega en 1910. El «Manifiesto» fundacional es una declaración de principios de la Generación naciente: aspiran a la «formación de la conciencia hispana» que traducen en «cultura y propaganda de cultura (...). Y esto proyectado siempre sobre una presunta acción política». Nacida en Madrid, muestra un inusitado interés por expandirse fuera de la capital, lo que lleva a parte de su cúpula directiva de gira por algunas ciudades españolas; luego se disolverá con igual ímpetu que con el que floreció. *Joven España* manifiesta una vocación elitista y pedagógica extramuros del partido político, al que trata de superar; en esta perspectiva será un claro antecedente de la Liga de Educación Política (LEP).

Los intentos de articular sobre la sociedad los proyectos ideales toman su cuerpo definitivo con la forma-

ción de la LEP, cuyo «Prospecto» fundacional aparece en octubre de 1913, pocos meses antes del acto que le otorga el respaldarazo teórico definitivo: la conferencia de Ortega «Vieja y Nueva Política». La Liga nace como un proyecto de salvación nacional dentro de la Restauración; la España oficial —a diferencia de Costa y otros regeneracionismos previos— está ahora formada tanto por los partidos políticos y la administración con sus corruptelas, como por los gobernados: «¿Veis cómo es una España que por sí misma se derrumba?» (I, 274), exclama Ortega.

Dentro de esta Generación que reclama la alternativa histórica para el protagonismo de la aristocracia intelectual, y entendida la política como acción pedagógica, la Liga encuentra su primer destinatario en las minorías «más cultas, más reflexivas y más responsables» (I, 268), a las que se solicita colaboración para transmitir su entusiasmo y formación a las «grandes muchedumbres dolientes». De esta manera, y junto al severo diagnóstico de la descomposición generalizada de la vida nacional, permanece un latido de esperanza concentrado en la «España vital», en directa referencia a la nueva generación que el propio Ortega encabeza y cuyo objetivo es el de asumir la vigorización del cuerpo social como requisito para la transformación y modernización de España.

La LEP cuaja el proyecto de *Joven España* despojado de radicalismos y en el terreno puramente ideológico resolverá su posición en dos conceptos: liberalismo como «emoción radical» cuyo protagonismo se ha de desplazar a la sociedad, y nacionalización entendida como organización responsable y competente de la vida pública.

Esta vocación pragmática resalta de nuevo cuando se aborda la posición frente a la accidentalidad de las

formas de Gobierno y se afirma que el debate sobre la forma del Estado consistía en una voltereta retórica, únicamente útil para dividir artificialmente y disipar las fuerzas del país. En este sentido, Ortega y la LEP propugnan la superación de la espectral dicotomía —monarquía *versus* república— y dan un paso de aproximación al reformismo de Melquíades Álvarez.

Así nacida como política, la primera nómina generacional remite a los componentes de la LEP, aproximadamente cien, entre los que destacan: Manuel Azaña, Pablo de Azcárate, Américo Castro, Lorenzo Luzuriaga, Salvador de Madariaga, Ramón Pérez de Ayala, Fernando de los Ríos, Enrique Díez Canedo, Manuel García Morente, Federico de Onís...

La formación de la LEP no se puede desligar del nacimiento del semanario *España,* creado con el capital de un entusiasmado oyente de Ortega en el teatro de la Comedia, Luis García Bilbao, y dirigido por el pensador madrileño en el primer año de su existencia, 1915. Su elenco de colaboradores representa una segunda nómina generacional en la que conviven jóvenes con algún maestro, caso de Unamuno. Publicación de intelectuales más que de periodistas, sus páginas desgranan todas las gamas de una empresa que pronto se traduce imposible: la de un neorregeneracionismo crítico y cultural sustentado en los siguientes fundamentos: a) crítica feroz de la «España vieja» en el concepto de Ortega —aquí englobada como «España bárbara», o la «España de pandereta»—, no solamente en lo referido al clientelismo y las corruptelas políticas (en columnas como «La queja nacional» o «La vida real en España»), sino también en aspectos sociales y culturales; b) nítido posicionamiento proaliado ante el nacimiento del conflicto mundial que se acrecentará a finales de 1915 con la llegada de Araquistáin a la dirección del semanario y el dinero aliado a las menguantes

arcas de la revista; c) separación del reformismo ante la aproximación de éste a los dinásticos, en la medida en que este paso suponía claudicar ante el «sistema» y cerrar definitivamente el proyecto de saneamiento político del Estado; d) práctica de un «americanismo» en busca del reencuentro cultural y político de sentido positivo con las colonias perdidas.

5. Los itinerarios ideológicos

La LEP y la empresa colectiva de *España* representan la esencia más homogénea del espíritu de la Generación. A partir de este momento, y condicionados por la evolución personal de sus protagonistas, el propio devenir del país y las convulsiones de la historia europea (la revolución de 1917 y el surgimiento del comunismo y el fascismo), asistiremos a la fractura que trifurcará las trayectorias ideológicas de la Generación. Centrados en la posición de liberalismo aristocratizante que Ortega desarrollará progresivamente desde 1915, observamos dos corrientes de deriva que se sitúan a ambos lados ideológicos de la ruta marcada por el líder generacional. La máxima consolidación de la unidad grupal queda situada en 1915, la quiebra que se abre desde este momento explicará la difícil y crispada evolución del compromiso de los intelectuales españoles a partir de 1931.

I. La ruta ideológica de Ortega marca la corriente central del esquema planteado. Tras el decaimiento de la LEP y el año transcurrido en la dirección del semanario *España,* Ortega observa un cierto retiro de la vida pública. Los tomos de *El Espectador* forman el único acto de presencia que se ampliará desde finales de 1917 con la aparición de *El Sol*, nueva tribuna de su oratoria periodística.

Desde este momento y hasta principios de la década de los veinte, cuando verán la luz dos nuevos volúmenes de ensayos, *España invertebrada* (1921) y *El tema de nuestro tiempo* (1923), el discurso político del pensador madrileño se encuentra atravesado de dudas, temores, alejado de las claridades de 1915. Este período constata un hecho: Ortega pierde parte de la confianza depositada en la sociedad: El «España no existe» de 1914 culpa tanto al Estado como al pueblo, pero rescata en este último un rayo de esperanza, la «España vital», cuya dinamización debía ser pulsada por las minorías. Ahora, esa posibilidad deseada remite en intensidad y se abre una brecha en el cuerpo social: «Donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya» (III, 95). Declina su europeísmo y contempla, como subraya Laín Entralgo, «que la vitalidad histórica de Europa se halla punto menos que extenuada» [27].

En su proyecto dos nuevas perspectivas se abren: en primer lugar, un rechazo del particularismo cuya esencia —cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás— impide la ordenación social. En segundo término, una acentuación de su aristocraticismo político: «En España vivimos hoy entregados al imperio de las masas» (III, 95).

Estas evidencias en su pensamiento político han sido interpretadas de manera divergente. Desde un punto de análisis, representado por Antonio Elorza, se afirma que a partir de 1919 asistiríamos a un repliegue en sus plan-

---

[27] Laín Entralgo, Pedro. «Prólogo» en: *Historia de España Menéndez Pidal. La Edad de Plata de la cultura española. Identidad. Pensamiento y vida. Hispanidad*, t. XXXIX, vol. I, Madrid, Espasa Calpe, 1993, p. 39.

teamientos políticos, a una «deriva pesimista». Ortega «ha perdido la esperanza de transformar la realidad española desde la pedagogía social y, correlativamente, edifica una explicación general de la subalteridad de la política» [28].

Desde diferente posición, Pedro Cerezo establece que, aun cuando asistimos a una crisis en la capacidad de autorregeneración de la sociedad española, *España invertebrada* representa, lejos de ser un repliegue, el «esfuerzo orteguiano por fundar ideológicamente (...), su proyecto de nacionalización de la política, superando los particularismos y secesionismos, y vinculándola a la función directiva de las "elites" intelectuales». Estas elites tendrían una significación intelectual más que política y la subalteridad de la política se fundaría en que «los males del país son de un origen más profundo que la política y afectan a su misma vida social» [29].

El advenimiento de la dictadura de Primo de Rivera aumenta la desconfianza y lanza a Ortega a otros proyectos ajenos a lo político. La aparición de la *Revista de Occidente* unos meses antes del golpe enunciaba el propósito de actuar culturalmente «de espaldas a toda política, ya que la política no aspira nunca a entender las cosas» (VI, 314). Se abre una brecha entre cultura, pensamiento y acción política: «La política anula la poesía de que aún es capaz el escritor» (IV, 439).

A pesar del profundo convencimiento de que los males antes pregonados de la política corroen ahora a la sociedad —«con ser mala la política española de los últi-

---

[28] Elorza, Antonio. *La razón y la sombra*, Madrid, Anagrama, 1984, p. 166.

[29] Cerezo, Pedro. «El pensamiento filosófico» en *Historia de España Menéndez Pidal. La Edad de Plata de la cultura española. Identidad. Pensamiento y vida. Hispanidad, op. cit.*, pp. 286 y 287, «Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset», *Revista de Occidente*, Madrid, núm. 120, mayo, 1991, pp. 39 a 41.

mos veinte años, me ha parecido siempre mejor que la vida no política» (XI, 48)—, la impronta liberal de Ortega le conduce a intervenir públicamente, a no cejar en su compromiso con la reorganización del país. En las respectivas series «Ideas políticas» (1924), sobre la activación moralizadora del Parlamento y «La redención de las provincias» (1927-28), se atisban ecos del Ortega regenerador de etapas anteriores. Es a través de la descentralización administrativa como se trata ahora de movilizar al español medio, al hombre de provincia, y convertirlo en una persona «activa, ambiciosa, emprendedora e inquieta» (XI, 238). Desde esta perspectiva reclamará: «Créese una anatomía pública tal que agarre a ese hombre por esas sus efectivas preocupaciones, y luego, en virtud de su propio mecanismo le obligue a complicar con otros hombres en afanes un poco más amplios, a luchar y apasionarse, a aliarse en grupos militantes, a acometer empresas y a ser responsable» (XI, 245 y 246).

Este espíritu de intervención se recuperará totalmente con la instauración de la II República y el nacimiento de la «Agrupación al Servicio de la República», organismo cuya identidad con la LEP nos sitúa de nuevo en un Ortega optimista y regenerador. El nuevo «organismo de avanzada» tratará de actuar «apasionadamente sobre el resto del cuerpo nacional» (XI, 127) y, alejado de los radicalismos y particularismos, opta por un modelo republicano integrador con el que logra convocar de nuevo, aunque por poco tiempo, a buena parte de la Generación del 14 (Marañón, Pérez de Ayala, Madariaga, además del propio Ortega) y formar así el plantel más exquisito de intelectuales que en nuestro siglo se ha ejercitado desde la tribuna del Parlamento. Aunque puedan acentuarse los repliegues y detectarse sinuosidades en la ruta ideológica del pensador madrileño es justo reconocer en su «haber» como hombre político su inagota-

ble vocación por la sanación política del país, y cuando exclama: «Yo tengo que ser, a la vez, profesor de Universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, "hombre de mundo", algo así como párroco y no sé cuántas cosas más» (VIII, 16), rezuma la queja satisfecha de quien todo lo ha dado, aunque no todo lo haya conseguido.

II. Un segundo sector generacional deriva sus planteamientos hacia la izquierda ideológica en sus más diversos matices y está encabezado, entre otros, por quienes heredan la dirección del semanario *España* de manos de Ortega: Luis Araquistáin y Manuel Azaña.

Luis Araquistáin es ante todo un periodista vocacional. Tras sus estudios de marino y haber recalado en Buenos Aires, desembarca en la prensa madrileña a través de *Vida Galante, El Mundo* y, a partir de finales de 1909, en el periódico de Manuel Bueno *La Mañana,* donde desde la columna «La voz del exterior» ejerce la corresponsalía londinense, que luego trasladaría a Berlín en las páginas de *El Liberal.* Un primer dato lo asimila a la Generación: desde Londres, y al igual que Maeztu, presenta su admiración por el socialismo británico, enmarcado en unas coordenadas liberalizantes, desposeído de todo matiz revolucionario y con una función social muy determinada: la educación política. Militante del partido socialista desde 1911, cobrará cierto protagonismo cuando desde la revista *España* se muestre contundentemente a favor de los aliados en el conflicto mundial; *Polémica de la guerra* (1915) y *Dos ideales políticos* (1916) recogen buena parte de la vibrante aliadofilia de sus columnas.

La cima del Araquistáin regeneracionista como arquetipo del hombre de 14 se encuentra en su obra clave *España en el crisol,* publicada a principios de 1921, momento en el que se encuentra alejado temporalmente del parti-

do socialista. En la obra sitúa el origen de los males políticos patrios en la «patología del alma española», donde impera la falta de espíritu público y la mezquina búsqueda del interés personal, lo que, a modo de fatal secuela, promueve la incompetencia, la rivalidad y el favoritismo. Mezclado este último con la incompetencia, generamos la «hostilidad a todo esfuerzo» que no ofrezca rendimiento inmediato y por tanto el rechazo de la política en su sentido puro, su sustitución por el escepticismo y, algo un tanto más grave, el odio al pensamiento y la cultura como actividades de escasa amortización práctica: la «ideofobia».

Este vivir de espaldas a «lo público» en beneficio de lo personal en cuanto interés particular desemboca en última instancia en la falta de sentimiento de libertad: «Raro es el español que siente la libertad como lo más humano y profundo del hombre, como la condición elemental de la personalidad humana.»

Si en clave regeneradora la idea de «patología» es inseparable de la de «curación», para Araquistáin ésta la hubiera proporcionado nuestra mayor involucración en el conflicto bélico mundial; más allá de esta oportunidad perdida, reclamará de nuevo una enérgica «pedagogía española» de intervención, que supere los círculos elitistas y actúe «en la Prensa, en el Parlamento, en el mitin, en los partidos políticos; educadores de caracteres para intervenir en la vida pública y afrontar todas sus impurezas».

Un cambio de orientación operará en Araquistáin desde su estancia en Berlín en 1932 como embajador, donde es testigo presencial del ascenso del nacionalsocialismo al poder. A partir de este momento y como consecuencia del impacto vivido surge la duda sobre la capacidad del socialismo, en su sentido reformista, para destruir efectivamente el modelo político vigente e im-

pedir el ascenso de las fuerzas conservadoras. Araquistáin transita hacia su conversión al marxismo en cuya identidad se mezclarán el retorno a una filosofía voluntarista, ciertos rasgos de psicologismo de masas y un artesanal análisis económico, común por otra parte a la débil tradición teórica del socialismo marxista en España durante el período [30].

Esta posición se radicaliza a partir de 1934 desde las páginas de *Leviatán*, revista que dirige el propio Araquistáin y que se desvía ideológicamente por la izquierda del Partido Socialista. El socialismo reformista es defenestrado y la alternativa revolucionaria recuperará la figura de Pablo Iglesias asentada sobre las ideas de conquista del poder por el proletariado sin transición, sin fases democráticas previas a la instauración de la dictadura del proletariado [31]. Ya no es la revolución moralizante ni, como señala Morodo, la regeneración en clave cultural o educadora, sino la revolución que procede de la lucha inevitable de clases sociales [32].

El cisma con la Generación y con Ortega se plasma en *Leviatán* en diciembre de 1934, cuando tacha el pensamiento del segundo como el «de un pequeño burgués con un complejo de inferioridad social que se compensa y manifiesta en esa división simplista de la historia en masas y minorías selectas». En el exilio completa su trayectoria ideológica con el abandono del marxismo y desde el antiestalinismo retornará a las ideas reformistas de la primera etapa, proceso quizá simbolizado en el reencuentro con la figura de Ortega en el número-homenaje

---

[30] *Vid.* Bizcarrondo, Marta. *Araquistáin y la crisis socialista en la II República. Leviatán (1934-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 1975, pp. 126 y ss.

[31] *Vid., ibíd.*, p. 310.

[32] *Vid.*, Morodo, Raúl. *Tierno Galván y otros precursores políticos*, Madrid, El País, 1987, p. 80.

de la revista *Sur* a raíz de la muerte del pensador madrileño.

Fernando de los Ríos y Julián Besteiro se sitúan igualmente en esta corriente ideológica que hemos radicado en la trayectoria de Araquistáin. El primero, cuyo pensamiento está más próximo al de la nueva juventud que el del segundo, participa en la fundación de la LEP y su firma aparecerá en *España* y en *El Sol*. Desde el núcleo germinal de la Generación iniciará su desplazamiento a partir de 1917 hacia lo que será la primera configuración española de un socialismo de claros tintes revisionistas contenida en *El sentido humanista del socialismo* (1926). Esta evolución se complementará en la práctica con su papel activo en el seno del Partido Socialista Obrero Español frente al régimen de Primo de Rivera y durante la II República [33].

Aunque no sea un personaje adscrito a los círculos orteguianos, la figura ideológica del primer Azaña responde con mayúsculas al patrón generacional. «El problema español» es el título de la conferencia política que dicta en la Casa del Pueblo de Alcalá de Henares en febrero de 1911. Tanto el tema y su tratamiento, como el tono general de la alocución, respiran el neorregeneracionismo de la nueva juventud intelectual. No es difícil aventurar la relación del texto con la conferencia de Ortega «La pedagogía social como programa político» del año anterior [34]. La crítica a las estructuras políticas corruptas se trenza con la idea de la cultura como artífice de este progreso democrático. Cuando Azaña denuncia que «estamos ante un conflicto producido por la inadecua-

---

[33] *Vid.*, Zapatero, Virgilio. «Estudio preliminar», en Ríos, Fernando de los. *Escritos sobre Democracia y Socialismo*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 15 a 42.

[34] *Vid.*, Marichal, Juan. *La vocación de Manuel Azaña*, Madrid, Alianza, 1982, p. 53.

ción e inculturas nacionales; que esto es una herencia del pasado, fruto del estancamiento secular de España y de su divorcio de la corriente general de pensamiento europeo, y que durante nuestro sueño, las demás naciones han inventado una civilización, de la cual no participamos, cuyo rechazo sufrimos, y a la que hemos de incorporarnos o dejar de existir» [35], utiliza un discurso plenamente intercambiable con los que hemos reseñado como emblemáticos de una nueva manera de pensar.

Becado por la Junta para Ampliación de Estudios, profundiza sus estudios de Derecho en Francia, desde donde escribirá unas crónicas parisinas para *La Correspondencia de España.* De vuelta al país, tres hechos marcan su plena integración en el círculo generacional: la Secretaría del Ateneo de Madrid, la participación en el proyecto reformista de Melquíades Álvarez y su aliadofilia intelectual una vez desatada la Gran Guerra.

El Ateneo era un centro neurálgico del agitado mundo periodístico, literario y político de Madrid: sus tertulias y conferencias otorgaban carta de legitimidad a cualquier idea o personaje que, a la altura de la primera década del siglo, quisiera trascender públicamente. La Secretaría de la institución integra a Azaña en el mundo intelectual madrileño y, a través de un puesto aparentemente burocrático en el que se vacía personalmente, logra hacer sentir su impronta y pule las primeras trazas de su retórica política.

En segundo lugar, hay que destacar su implicación política en el Partido Reformista, del que formará parte de su Comité Nacional y del que será candidato en repetidas y frustradas ocasiones. Azaña llega al reformismo con

[35] Azaña, Manuel. «El problema español», en: Serrano, Vicente Alberto, y San Luciano, José María (Ed.). *Azaña,* Madrid, Edascal, 1980, p. 38.

la ilusión de poder regenerar el sistema desde dentro, con la «gran idea de constituir un partido radical dentro de la Monarquía» [36], pero la ironía y la amargura con que en 1915 describe en su «Diario íntimo» las reuniones del mencionado Comité y su opinión sobre el propio líder —«noto en sus palabras un no sé qué que suena a falso»— [37], denotan una quiebra en la confianza depositada, aunque ello no constituye óbice para que sea candidato reformista en 1918 y 1923.

Su distanciamiento de Melquíades Álvarez tiene un sentido muy próximo al de Ortega: ninguno de los dos podrá asimilar las avenencias del político asturiano con el Partido Liberal destinadas a procurarse un hueco en el gobierno: «El reformismo se fundó para democratizar la monarquía, conservando la forma de la institución, su prestigio histórico (...), los venerables fundadores del Partido Reformista nos dijeron a los que entonces éramos jóvenes y no habíamos militado en política, que tales intentos podrían realizarse porque había desaparecido la tradicional oposición de la Corona a la democracia (...). Se pensó también que la monarquía, en lugar de echarse atrás, cuanto más apremiasen las contrariedades, transigiría con un programa radical. Ambas previsiones han resultado fallidas» [38].

En el Ateneo se fecunda la posición aliadófila de Azaña que conecta a su vez con la empresa periodística de *España*. Como señala Villacorta: «El Ateneo y la revista *España*, vecinos por localización (Prado, 21 y 11) y por espíritu, van a representar esta opción decididamente abra-

---

[36] Azaña, Manuel. *Obras Completas*, México, Oasis, 1966-68, vol. III, p. 819.

[37] *Ibíd.*, p. 819.

[38] Carta de Manuel Azaña a Melquíades Alvarez, Madrid, 17 de septiembre de 1923 en: VV.AA. *Azaña*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1990, p. 46.

zada por la mayoría de los intelectuales españoles» [39]. Durante el año 1915-16 el Ateneo programa conferencias dedicadas al conflicto, incluida la visita de Bergson y un grupo de intelectuales franceses, visita que será devuelta por los españoles —Azaña y Américo Castro entre ellos— con estancias en Reims y Verdún en octubre de 1916. En septiembre de 1917 volverá al conflicto europeo, en este caso al frente italiano junto a Unamuno. Fruto de estos viajes y sus impresiones son el texto «Nuestra misión en Francia», publicado en el *Bulletin Hispanique*, el folleto *Reims y Verdún*, y el discurso de mayo de 1917 en el Ateneo «Los motivos de la germanofilia». Hasta aquí queda perfectamente dibujada su adscripción a la nómina generacional que, en palabras de Pedro Cerezo, descansaría en «su actitud humanista, de ascendencia cervantina y quevedesca; su estilo intelectual y retórico, a un tiempo, conjugando la precisión y pasión; su voluntad de clasicidad, en equilibrio inestable ganado a su idiosincrasia, en el empeño de combinar análisis y síntesis, la sensibilidad y la fuerza, la razón cartesiana y el sentimiento, la vida interior y la pública oficial» [40].

Durante los años veinte, la personalidad política de Azaña cobra diferencias respecto de la de sus compañeros generacionales: dirigirá *España*, a partir de 1923, y manifestará una dura oposición a la dictadura de Primo de Rivera. En estos años sedimenta los fundamentos ideológicos de su tan traída «radicalización» política, y que remite a democratización absoluta de las estructuras del Estado como premisa y garantía de la modernización del mismo. Este ideal que queda proyectado en su modelo de República, sin distar en el fondo último de

---

[39] Villacorta Baños, Francisco. *Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal, 1808-1931*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 130 y 131.

[40] Cerezo, Pedro. «El pensamiento filosófico», *op. cit.*, pp. 302 y 303.

sus presupuestos del de la propia Generación, sí cobra matices particulares cuando se reclama de manera categórica e incondicionada. Juan Marichal ha recalcado su cultivo de «la "intransigencia" liberal», que consistía en «una fusión muy peculiarmente española del racionalismo dieciochista y del "energismo" de la generación orteguiana de 1914» [41]. Así, entre otros aspectos de su esquema de renovación nacional, las ideas pedagógicas extremarán su asentamiento sobre el principio de laicidad y sus planteamientos descentralizadores chocarán en razón de su intensidad con los de Unamuno y Ortega. Este devenir ideológico también explica las diferencias entre el papel tutelar desde la distancia por el que opta parte de la Generación y el de Azaña, de clara vocación práctica: será el más comprometido con el reformismo, fundará Acción Republicana en 1925 y será protagonista político de la II República.

III. La corriente antidemocrática y antiliberal de la generación encuentra su más destacado representante en Eugenio D'Ors. En la primera de sus etapas intelectuales, la denominada «etapa catalana», que alcanza hasta 1920, mantuvo plena coincidencia con el ideario generacional. Como destacado artífice de la política cultural de Prat de la Riba —ostentará los cargos de director de Instrucción Pública de la Mancomunidad y secretario general del Institut d'Estudis Catalans— protagonizó un período de público fervor intelectual y de europeísmo que culmina con su participación en el semanario *España* bajo la dirección de Ortega y en su voluntad de manifestarse activamente frente a la crisis creada por la Gran Guerra. En este segundo ámbito, y como promotor del manifiesto de los Amigos de la Unidad Moral de Europa, participará de un equidistante europeísmo cultural que entenderá la

[41] Marichal, Juan. *Op. cit.*, p. 126.

Gran Guerra como guerra civil, posición que será despreciada por germanófila, encrespando este neutralismo universalista y provocando que algún sector intelectual del grupo firmante se vea compelido a autoafirmarse desde posiciones germanófilas.

Muerto Prat y sustanciada la conocida como «defenestración de *Xenius*», éste se instalará en Madrid a partir de 1920, lugar donde inicia un progresivo desplazamiento ideológico hacia posiciones conservadoras. Ahora, la anterior idea de unidad cultural de Europa se traduce en su nueva manera de contemplar la realidad en una defensa de la gran tradición intelectual entendida desde la perspectiva orsiana en clave cultural y con sentido universalista. En el primer aspecto implicará orgánicamente desde la arquitectura a la política, cimentando la idea de cultura como categoría histórica; desde el segundo, indagará en sus aspectos inmutables que remiten al concepto de lo clásico en su significación más idealizada. Ortega le reprochará: «Reduce ésta —la cultura europea— sobremanera (...) y, bajo el nombre de clasicismo, se queda con media docena de ideas, de formas y de gestos» (III, 262). En esta búsqueda de las categorías eternas: verdad, catolicidad, autoridad, jerarquía..., queda expresado el triunfo del orden. El nuevo ideal de estabilidad se articula en el «delenda est barbaria» entendido como lucha contra la anarquía y el desorden. De su contraposición al «delenda est monarchía», obtenemos la superación a la controversia sobre la accidentalidad de las formas de gobierno por el lado conservador.

Este proceso trae dos consecuencias fundamentales en su pensamiento político: en primer término, D'Ors acentúa el papel tutelar desde el que debe ser concebida la acción política hasta eliminar todo su sentido liberal. Desechada la historia como pura inercia, la revolución deviene en intervención y pronto ésta se transforma en mi-

sión: «El político de misión al operar sobre un país civilizado, inclusive sobre un país de larga tradición en la cultura, lo hace al modo del misionero ocupado en redimir a un pueblo bárbaro de su barbarie. Lejos de obedecer a los instintos espontáneos de éste, el misionero los contrariará, corregirá, *castigará,* en el más noble sentido de la palabra» [42]. La pulsión aristocrática y pedagógica de las elites sobre las masas queda severizada en la dirección tutelar que D'Ors propone.

Esta evolución ideológica ha de relacionarse con la de Ramiro de Maeztu, al que no hemos encuadrado en la Generación, pero del que hemos subrayado su papel en la etapa germinal de ésta. La aparición de la *Crisis del humanismo* (1920), publicada en Inglaterra en 1916, marca el nuevo rumbo ideológico de Maeztu que lo convierte en el apoyo más sólido que recibe Primo de Rivera desde los ámbitos intelectuales y que culmina en su labor de máximo inspirador de la revista *Acción Española* durante la II República. En este proceso desaparece de su política el análisis concreto de la realidad que se sustituye por la interpretación mítica de los símbolos hispánicos en *Don Quijote, Don Juan y La Celestina* (1926) y que se radicalizará en *Defensa de la hispanidad* (1934), donde nos encontramos ante el Maeztu teórico de la contrarrevolución, a las puertas ideológicas del fascismo.

---

[42] D'Ors, Eugenio. «Prólogo» a Fierro, Antonio. *Oliveira Salazar. El hombre y su obra,* Madrid, Fax, 1935, pp. XII y XIII.

BIBLIOGRAFÍA

La generación del 14

I. CONEXIONES CON EL 98

Una buena indagación sobre las influencias que desde el 98 repercuten en la nueva juventud intelectual puede realizarse en: José Luis Abellán, *Sociología del 98,* Barcelona, Laia, 1973, y *Visión de España en la Generación del 98,* Madrid, Emesa, 1968; Carlos Blanco Aguinaga, *Juventud del 98,* Madrid, Siglo XXI, 1970; Vicente Cacho Viu, «Ortega y el espíritu del 98», *Revista de Occidente,* Madrid, núms. 48-49, mayo, 1985; Gonzalo Fernández de la Mora, *Ortega y el 98,* Madrid, Rialp, 1961 (1979, 3.ª ed.); Francisco J. Laporta, *Adolfo Posada: política y sociología en la crisis del liberalismo español,* Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974; Pedro Laín Entralgo, *La generación del noventa y ocho,* Madrid, Diana, 1945, y Rafael Pérez de la Dehesa, *El grupo «Germinal», una clave del 98,* Madrid, Taurus, 1970. Una completa revisión del institucionismo y el krausismo en: Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español,* Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973. María Dolores Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea,* Madrid, CSIC, 1966. Antonio Jiménez Landi, *La Institución Libre de Enseñanza,* Madrid, Taurus, 1973. Juan López Morillas, *El krausismo español,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1980 (2.ª ed. rev.).

II. JOAQUÍN COSTA

La obra de Costa se encuentra muy dispersa; puede ser útil el incompleto intento de sistematización llevado por los diversos volúmenes «Biblioteca Costa» entre 1921 y 1924. Más accesibles resultan la edición de Rafael Pérez de la Dehesa, *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos,* Madrid, Alianza, 1967; las diferentes ediciones del *Ideario de Costa* compilado por José García Mercadal, Madrid, Biblioteca Nueva, 1932 (2.ª ed.), y *Reconstitución y Europeización de España y otros escritos* (S. Martín Retortillo ed.), Madrid, Instituto de Administración Local, 1981. Con intereses eruditos resulta muy orientativo: George J. G. Cheyne, *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911),* Zaragoza, Guara, 1981.

Sobre las implicaciones políticas y sociológicas de su obra: Eloy Fernández Clemente, *Estudios sobre Joaquín Costa,* Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1989; Alberto Gil Novales, *Derecho y revolución en el pensamiento de Costa,* Madrid, Península, 1965; Jacques Maurice y Car-

los Serrano, *Joaquín Costa. Crisis de la Restauración y populismo (1875-1911)*, Madrid, Siglo XXI, 1977; Raúl Morodo, *Tierno Galván y otros precursores políticos*, Madrid, El País, 1987; Rafael Pérez de la Dehesa, *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966; Enrique Tierno Galván, *Costa y el regeneracionismo*, Barcelona, Barna, S. A., 1961, y Manuel Tuñón de Lara, *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1975.

III. Miguel de Unamuno

Las dos recopilaciones básicas de sus escritos son: *Obras Completas*, 16 vols., Madrid, Afrodisio Aguado, 1950-1964, y *Obras Completas*, 10 vols., Madrid, Escelicer, 1966-1972. Parte de sus escritos políticos no contenidos en las dos series anteriores en: *Artículos olvidados sobre España y la primera guerra mundial* (Ch. Cobb ed.), Londres, Tamesis Books, 1976; *Crónica política española (1915-1923): artículos no recogidos en las obras completas* (Vicente González Martín, ed.), Salamanca, Almar, 1977; *Unamuno socialista* (María Dolores Gómez Molleda, ed.), Madrid, Narcea, 1978, y *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (Pedro Ribas, ed.), Madrid, Ayuso, 1976. Las recopilaciones más importantes de sus cartas son: *Epistolario inédito* (Laureano Robles, ed.), 2 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1991; *Epistolarios. Cartas (1903-1933) Miguel de Unamuno-Luis de Zulueta* (Carmen Zulueta, ed.), Madrid, Aguilar, 1972; *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno* (Sergio Fernández Larrain, ed.), Santiago de Chile, Zig-Zag, 1965; *Unamuno «agitador de espíritus» y Giner (correspondencia inédita)* (María Dolores Gómez Molleda, ed.), Madrid, Narcea, 1977; *Epistolario a Clarín*, Madrid, Editora Nacional, 1941; *Epistolario Unamuno-Maragall. Epistolario y escritos complementarios*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971, y *El socialismo español y los intelectuales. Cartas de líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno* (María Dolores Gómez Molleda, ed.), Salamanca, Ed. Univ. de Salamanca, 1980. Una buena selección de textos políticos: *Pensamiento político* (Elías Díaz, ed.), Madrid, Tecnos, 1965.

Sobre su obra política: Vicente Cacho Viu, «Unamuno y Ortega», *Revista de Occidente*, Madrid, núm. 65, octubre 1983; Elías Díaz, *Revisión de Unamuno*, Madrid, Tecnos, 1968; Juan Marichal, *Unamuno y la recuperación liberal (1990-1914). El nuevo pensamiento político español*, México, Finisterre, 1966; Nelson R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid, Gredos, 1985; Carlos Paris, *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Península, 1968, y Rafael Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Barcelona, Ariel, 1973.

IV. Ramiro de Maeztu

Los textos de su primera etapa intelectual han sido recopilados y editados por E. Inman Fox: *Artículos desconocidos 1897-1904,* Madrid, Castalia, 1977, y *Liberalismo y socialismo,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, este último fundamental para estudiar su adscripción al fabianismo. Sus artículos sobre la Gran Guerra en: *Inglaterra en armas. Una visita al frente,* Londres, Darling & Son Limited, 1916. Para el interesado en las etapas vitales es una referencia básica: *Autobiografía,* Madrid, Editora Nacional, 1962. Otros textos de interés político: *España y Europa* (con prólogo de María de Maeztu), Madrid, Espasa Calpe, 1947; *Los intelectuales y un epílogo para estudiantes,* Madrid, Rialp, 1966, y *Hacia otra España,* Madrid, Rialp, 1967.

Sobre la primera fase de su itinerario ideológico deben consultarse los estudios de E. Inman Fox recopilados en: *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898),* Madrid, Espasa Calpe, 1988. El estudio biográfico más completo del autor es: Vicente Marrero, *Ramiro de Maeztu,* Madrid, Rialp, 1955. Otras facetas de Maeztu, además de la política, en: VV.AA., «Homenaje a Don Ramiro de Maeztu», *Cuadernos Hispanoamericanos* (número especial), Madrid, núms. 33-34, 1952.

V. Generación del 14

Un primer contacto con la Generación debe partir de: Juan Marichal, «La "generación de los intelectuales" y la política (1909-1914)», en VV.AA., *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura. Estudios en memoria de Rafael Pérez de la Dehesa,* Barcelona, Ariel, 1974. Sobre las diversas facetas del pensamiento de la Generación aportan datos interesantes: Cecilio Alonso, *Intelectuales en crisis,* Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil Albert, 1985; Paulino Garagorri, *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega y Zubiri,* Madrid, Alianza, 1985; Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España,* Madrid, Gredos, 1967; José Carlos Mainer, *La doma de la quimera. Ensayos sobre nacionalismo y cultura en España,* Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1988; *La Edad de Plata (1902-1939),* Madrid, Cátedra, 1981, y *Literatura y pequeña burguesía en España,* Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1972; Juan Marichal, *Teoría e historia del ensayismo hispánico,* Madrid, Alianza, 1984, y *El intelectual y la política. Unamuno, Ortega, Azaña, Negrín,* Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1990; Manuel Tuñón de Lara, *Medio siglo de cultura española,* Madrid, Tecnos, 1970; Francisco Villacorta Baños, *Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal, 1808-1931,* Madrid, Siglo XXI, 1980. Dos estudios muy completos so-

bre la Generación, sus autores y sus precedentes en: José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa Calpe, tomo V, vols. I, II y III, 1988-91, y VV.AA., *Historia de España Menéndez Pidal. La Edad de Plata de la Cultura Española (1898-1936), Identidad, Pensamiento y Vida, Hispanidad* (coord. Pedro Laín Entralgo), t. XXXIX, 2 vols. Madrid, Espasa Calpe, 1993-94. Una visión del fenómeno generacional en el marco europeo en: Robert Wohl, *The Generation of 1914*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1979. La reproducción facsímil del semanario *España* —Vaduz (Lichtenstein), Topos Verlag y Madrid, Turner, 1984— contiene en su primer volumen tres destacados estudios: Manuel Tuñón de Lara, «España. Semanario de la vida nacional»; Salvador de Madariaga, «Introducción», y Enrique Montero, «Luis Araquistáin y la propaganda aliada durante la Primera Guerra Mundial».

Las conexiones de la Generación con la política, especialmente con el reformismo melquiadista y el lerrouxiano en: Andrés de Blas Guerrero, *Tradición republicana y nacionalismo español*, Madrid, Tecnos, 1991; Maximiano García Venero, *Melquíades Álvarez. Historia de un político liberal*, Madrid, Tebas, 1974; Octavio Ruiz Manjón, *El Partido Republicano Radical 1908-1936*, Madrid, Tebas, 1976; Manuel Suárez Cortina, *El reformismo en España*, Madrid, Siglo XXI, 1986, y José Álvarez Junco, *El Emperador del Paralelo*, Madrid, Alianza, 1990.

La crisis cismática de la Gran Guerra puede seguirse en: Fernando Díaz Plaja, *Francófilos y germanófilos*, Barcelona, Dopesa, 1973. La avalancha de libros y panfletos que generó el conflicto necesitaría un estudio bibliográfico específico, por todos ellos: Rafael Altamira, *La guerra actual y la opinión española*, Barcelona, 1915.

Algunos aspectos interesantes de las relaciones con el mundo de la prensa y sus personajes son tratados en: Antonio Elorza, *Luis Bagaría. El humor y la política*, Barcelona, Anthropos, 1988; Evelyne López Campillo, *La «Revista de Occidente» y la formación de minorías*, Madrid, Taurus, 1972, y Rafael Osuna, *Las revistas españolas entre dos dictaduras: 1931-1939*, Valencia, Pre-Textos, 1986.

Más allá de los años veinte, la evolución de la Generación puede seguirse en: Genoveva García Queipo de Llano, *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera*, Madrid, Alianza, 1988; Javier Tussell y Genoveva García Queipo de Llano, *Los intelectuales y la República*, Madrid, Nerea, 1990, y J. Bècarud y Evelyne López Camillo, *Los intelectuales españoles durante la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

Sobre la Junta para Ampliación de Estudios y la Residencia de Estudiantes: Francisco J. Laporta, Alfonso Ruiz Miguel, Virgilio Zapatero y Javier Solana, «Los orígenes culturales de la Junta para Ampliación de Estudios», *Arbor*, Madrid, núm. 499, t. CXXVII, julio-agosto, 1987;

Isabel Pérez-Villanueva Tovar, *La Residencia de Estudiantes: Grupo universitario y de señoritas. Madrid, 1910-1936*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1990, y Margarita Sáenz de la Calzada, *La Residencia de Estudiantes 1910-1936*, Madrid, CSIC, 1986.

VI. José Ortega y Gasset

La recopilación de sus textos en: *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 12 vols., 1983. Dos buenas ediciones críticas de su obra fundamental de la primera etapa filosófico-política son la de Julián Marías, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 1984; y la de E. Inman Fox, *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, Madrid, Castalia, 1987. Parte de su correspondencia en *Epistolario*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1974; *Epistolario Completo Ortega-Unamuno* (Laureano Robles, ed.), Madrid, El Arquero, 1987, y *Cartas de un joven español* (Soledad Ortega ed.), Madrid, El Arquero, 1991. Para las referencias sobre lo publicado hasta 1970 es válido: Udo Rusker, *Bibliografía de Ortega*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1971.

El centenario del nacimiento de Ortega produjo un aluvión de buenos trabajos sobre el autor. Hay que anotar que los aspectos políticos se tratan a menudo, y lógicamente, junto a otros aspectos de su pensamiento. Desde esta premisa, y rescatando lo mejor de lo publicado, destacaría: José Luis Abellán, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1966; Pablo Cepeda Calzada, *Las ideas políticas de Ortega y Gasset*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1968; Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, y «Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset», *Revista de Occidente*, Madrid, núm. 120, mayo, 1991; Antonio Elorza, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega*, Madrid, Anagrama, 1984; José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix-Barral, 1958; Paulino Garagorri, *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza, 1970; F. J. Lalcona, *El idealismo político de Ortega y Gasset*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974; Hernán Larraín Acuña, *La génesis del pensamiento de Ortega*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1962; José Luis López Aranguren, *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1958; Francisco López Frías, *Ética y política. En torno al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, PPU, 1985; Luis de Llera, *Ortega y la Edad de Plata de la literatura española (1914-1936)*, Roma, Bulzoni, 1991; Juan Marichal, «Unamuno, Ortega y Américo Castro: tres grandes náufragos del siglo XX», *Sistema*, Madrid, núm. 1, enero, 1973; Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación* y *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983; Robert McClintock, *Man and his Circunstance: Ortega as an Educator*, Nueva

York, Columbia University, 1971; Ciriaco Morón Arroyo, El sistema de Ortega y Gasset,* Madrid, Alcalá, 1968; Guillermo Morón, *Historia política de Ortega y Gasset,* México, Oasis, 1960; Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas,* Madrid, Gredos, 1979; Jesús María Osés Gorraiz, *La sociología en Ortega y Gasset,* Anthropos, Barcelona, 1989; Víctor Ouimette, *José Ortega y Gasset,* Nueva York, Twayne, 1982; Luciano Pellicani, «El liberalismo socialista de Ortega y Gasset», *Leviatán,* Madrid, núm. 12 (2.ª época), 1983; Gonzalo Redondo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset,* Madrid, Rialp, 1970 2 vols.; Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo,* Madrid, Servicio de Publicaciones del MEC, 1982, y *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega,* Madrid, Alianza, 1985; Vicente Romano, *José Ortega y Gasset, publicista,* Madrid, 1976; Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset,* México, El Colegio de México, 1959; Javier San Martín (ed.), *Ortega y la fenomenología,* Madrid, UNED, 1972; Philip W. Silver, *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset,* Madrid, Alianza, 1978; Ignacio Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset,* Madrid, Tecnos, 1986; Renato Treves, *La filosofía política de Ortega y Gasset,* Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1966; VV.AA. Número especial sobre Ortega, *Cuadernos Hispanoamericanos,* Madrid, núms. 403-405, enero-marzo, 1984; VV.AA., *Homenaje a José Ortega y Gasset (1883-1983),* Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense, 1986, y VV.AA. Homenaje a Ortega y Gasset, *La Torre,* Puerto Rico, núms. 15-16, julio-diciembre 1956.

VII. Luis Araquistáin, Fernando de los Ríos y Julián Besteiro

Sus principales textos políticos en torno a la Gran Guerra son: *Polémica de la guerra 1914-1915,* Madrid, Renacimiento, 1915; *Dos ideales políticos y otros trabajos (en torno a la guerra),* Madrid, Establecimiento tipográfico de «El Liberal», 1916; *Entre la guerra y la revolución (España 1917),* Madrid, s.e., 1917. Su neorregeneracionismo nos remite a: *España en el crisol,* Barcelona, Minerva, s/f (1921), refundido y editado en: *El ocaso de un régimen,* Madrid, Editorial España, 1930. Otros textos referencia de etapas posteriores: *Marxismo y socialismo en España,* Barcelona, Fontamara, 1980; *Sobre la guerra civil y en la emigración,* Madrid, Espasa Calpe, 1983, edición y excelente «estudio preliminar» de Javier Tussell, y *El pensamiento español contemporáneo,* Buenos Aires, Losada, 1962.

Sobre su pensamiento, además del anterior trabajo de Javier Tussell y las partes dedicadas al autor en el libro de Raúl Morodo citado en el

epígrafe sobre Costa: Marta Bizcarrondo, *Araquistáin y la crisis socialista de la II República. «Leviatán» (1934-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 1975.

Sobre Fernando de los Ríos, dos ediciones básicas: *El sentido humanista del socialismo,* (Elías Díaz ed.), Madrid, Castalia, 1976, y *Escritos sobre Democracia y Socialismo* (Virgilio Zapatero ed.), Madrid, Taurus, 1974. Sobre su obra: Virgilio Zapatero, *Fernando de los Ríos: los problemas del socialismo democrático,* Madrid, Edicusa, 1974.

Sobre Julián Besteiro: Carlos Díaz, *Besteiro: el socialismo en libertad,* Madrid, Silos, 1976; Emilio Lamo de Espinosa, *Filosofía y política en Julián Besteiro,* Madrid, Edicusa, 1973, y Andrés Saborit, *El pensamiento político de Julián Besteiro,* Madrid, Seminarios y Ediciones, 1974.

VIII. Manuel Azaña

El intento de recoger toda la obra escrita de Azaña corresponde a Juan Marichal y, aunque el resultado es parcial, constituye un referente básico: *Obras completas,* 4 vols., México, Oasis, 1966. Otros textos de contenido político: *Discursos parlamentarios,* Madrid, Congreso de los Diputados, 1992; *Plumas y palabras,* Barcelona, Crítica, 1977; *Memorias políticas y de guerra,* 2 vols., Barcelona, Crítica, 1978; *Causas de la guerra de España,* Barcelona, Crítica, 1986; *Apuntes de memoria* (Enrique de Rivas ed.), Valencia, Pre-Textos, 1990, 2 vols. Sobre su correspondencia: *Epistolarios: a Cipriano Rivas Cherif. Cartas 1917-1935 (inéditas),* Valencia, Pre-Textos, 1991. Una selección de sus textos: *Antología 1. Ensayos,* y *Antología 2. Discursos,* Madrid, Alianza, 1982, ambas editadas por F. Jiménez Losantos.

Sobre su pensamiento político es una referencia clásica: Juan Marichal, *La vocación de Manuel Azaña,* Madrid, Alianza, 1982. Otros estudios con interés: Luis Arias, *Azaña o el sueño de la razón,* Madrid, Nerea, 1990; Eduardo Espín, *Azaña en el poder. El partido de Acción Republicana,* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1980; José María Marco, *Azaña,* Madrid, Mondadori, 1990, y *La inteligencia republicana. Manuel Azaña 1897-1930,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1988; José Montero, *El drama de la verdad en Manuel Azaña,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1979; Cipriano Rivas Cherif, *Retrato de un desconocido. Vida de Manuel Azaña,* Barcelona, Grijabo, 1979; Santos Juliá, *Manuel Azaña, una biografía política,* Madrid, Alianza, 1990; VV.AA., *Azaña et son temps* (J. P. Amalric y P. Aubert ed.), Madrid, Casa de Velázquez, 1993; VV.AA., *Azaña* (José María Marco ed.), catálogo de la exposición «Manuel Azaña», Madrid, Ministerio de Cultura, 1990, y VV.AA., *Azaña* (Vicente Alberto Serrano y José María San Luciano ed.), Madrid, Edascal, 1980.

IX. Eugenio D'Ors

Algunos textos representativos de su variada y dispersa obra: *Estilos de pensar,* Madrid, Ediciones y publicaciones españolas, 1945; *Glosas. Páginas del Glosario de «Xenius» (1906-1917),* Madrid, Saturnino Calleja, 1920, y *Nuevo glosario,* 2 vols., Madrid, Aguilar, 1947.

El más importante estudio biográfico es: Enric Jardí, *D'Ors. Obra y vida,* Barcelona, Aymá, 1967. Sobre su pensamiento: Guillermo Díaz Plaja, *Estructura y sentido del novecentismo español,* Madrid, Alianza, 1975, y José Luis López Aranguren, *La filosofía de Eugenio d'Ors,* Madrid, Espasa Calpe, 1981.

X. Otros autores

Ramón Pérez de Ayala. Aunque la referencia más genérica es: *Obras completas,* Madrid, Aguilar, 1963, parte de sus artículos de prensa de su primera etapa deben consultarse en: *Tributo a Inglaterra,* Madrid, Aguilar, 1963, y *Crónicas londinenses* (Agustín Blanco Coletes ed.), Murcia, Universidad de Murcia, 1988. Una buena selección de textos: *Escritos políticos: militarismo, dictadura, monarquía* (Paulino Garagorri ed.), Madrid, Alianza, 1980 (2.ª ed.). En relación a sus epistolarios: *Cincuenta años de cartas íntimas (1904-1956) a su amigo Miguel Rodríguez Acosta* (Andrés Amorós ed.), Madrid, Castalia, 1980. Un buen estudio sobre su obra, aunque centrado en aspectos literarios: Andrés Amorós, *La novela intelectual de Ramón Pérez de Ayala,* Madrid, Gredos, 1972.

Gregorio Marañón: *Obras Completas* (Alfredo Juderías, ed.), Madrid, Espasa Calpe, 1968, 10 vols.

Federico de Onís: VV.AA. Homenaje a Federico de Onís, *La Torre,* Puerto Rico, núm. 59, enero-marzo, 1968.

Salvador de Madariaga: *Obras escogidas, Ensayos.* Buenos Aires, Sudamericana, 1972, *Memorias (1921-1936),* Madrid, Espasa Calpe, 1974, y *Españoles de mi tiempo,* Barcelona, Planeta, 1974.

B) Pensamiento político bajo el régimen franquista (1939-1975)

Elías Díaz
Universidad Autónoma de Madrid

Las condiciones para la vida intelectual y no sólo intelectual, para la mera convivencia cívica y política, habían quedado rotas y profundamente deterioradas en España a consecuencia de la terrible y desoladora guerra civil de 1936 a 1939. Tras la derrota de la República democrática, la ideología oficial que desde el principio se impone en el régimen franquista fue, puede decirse, una amalgama del viejo integrismo reaccionario tradicional con el totalitarismo inspirado, no sin variantes específicas, desde idearios y países de estricto carácter fascista. Se implanta por la fuerza un cierto fascismo católico que reúne las ancestrales inquisiciones religiosas con el totalitarismo y la dictadura política para la casi total negación de la libertad de expresión del pensamiento y de las demás libertades y derechos fundamentales.

Ante esta tan negativa situación —que, algo más matizada y suavizada con el tiempo, ha sido la absolutamente predominante durante muchos de esos momentos y, en

cierto modo, durante todo este largo período aquí reseñado— es perfectamente lógico y comprensible que más de un crítico y estudioso de nuestra historia y de nuestra cultura se haya preguntado extrañado por la posibilidad misma de una verdadera vida intelectual y de un pensamiento político en la España de esos difíciles años: sin libertad —se afirma así con razón— no hay lugar para la abierta discrepancia y la pública contradicción y sin ellas se da un grave riesgo de decadencia y falseamiento también en el mundo de las ideas y de la cultura.

Es bien cierto que la libertad de pensamiento, unida a las demás libertades de carácter democrático, constituye elemento fundamental y, a su vez, el medio más adecuado y favorable para el pleno desarrollo de un trabajo intelectual que cumpla rectamente su tarea de creación y de conciencia crítica de la sociedad. Pero junto a ello, es —a mi juicio— igualmente cierto que la actividad intelectual no es sólo ni en todo momento el resultado mecánico de una previa y legalizada libertad de expresión. Ésta puede ser condición necesaria (no suficiente) para aquélla, pero si dicha libertad no existe —situación española de la inmediata postguerra—, cabe adoptar la actitud de ir ganándosela palmo a palmo, día a día, y también con la inteligencia. Como se dice en castellano, «hay que tomarse la libertad de» (no sin riesgos, claro está) aunque no exista o esté muy reducida tal libertad. Lo que mantengo es que algo de eso empezó a producirse entre nosotros a lo largo de todos estos años.

La libertad ha sido siempre en la historia una conquista, una dura y laboriosa conquista, pudiendo también accederse a ella —y, como digo, eso es lo que creo que, a pesar de todo, fue ocurriendo poco a poco en nuestro país— a través del trabajo de creación del pensamiento y del esfuerzo intelectual, es decir, a través de la razón, la crítica, la reflexión y, en la medida en que iba resultando

posible, del diálogo. Por supuesto que, junto a ello y en la base, tales avances hacia la libertad contaron, de manera cada vez más amplia, con el impulso decisivo de las fuerzas del trabajo material, de la acción social y sindical y de la praxis política, tareas en esas condiciones mucho más difíciles de llevar a cabo que las del trabajo intelectual a que aquí exclusivamente voy a referirme.

El pensamiento político durante la era franquista ha sido así, en mayor o menor medida y teniendo siempre muy en cuenta las mencionadas difíciles condiciones, un esfuerzo por despegar, separarse y, luego en seguida, romper con la impuesta doctrina oficial antiliberal y antidemocrática: un esfuerzo en el orden de la cultura y de las ideas por y para la reconstrucción de esa negada, inexistente o muy escasa libertad, así como de reconstrucción de la razón frente a los viejos y nuevos irracionalismos religiosos y políticos de carácter dogmático y totalitario. Como contrapunto a esa cerrada y uniformista ideología oficial, habría a mi juicio que destacar que la cultura española bajo Franco ha sido progresivamente en sus mejores manifestaciones una cultura, primero, de apertura y de distanciamiento, después, de discrepancia y de oposición, una cultura en definitiva de plurales y flexibles connotaciones liberales y democráticas.

Podrán y deberán apreciarse, claro está, diferencias significativas entre autores y escritores, tendencias, graduaciones, niveles (bajos, casi mínimos, en los primeros momentos, desbordantes al final) en esa bastante amplia orientación crítica y democrática, también según el respeto y el temor de cada uno a la censura y a la autocensura; pero —sin olvidar desde luego, por el lado opuesto, a quienes en uno u otro momento expresamente contribuyeron a justificar y legitimar el pensamiento político de la dictadura— creo que aquel doble objetivo, íntimamente interrelacionado, de recuperación de la libertad y de re-

construcción de la razón, incluso de mera dignidad personal y honestidad intelectual, constituyó ingrediente fundamental e impulso decisorio para reconocer a la mejor cultura política española en esos años que van de 1939 a 1975. Y en ese sentido es en el que yo he hablado en otras ocasiones de la íntima y profunda conexión y también de inequívoca relación de causalidad existente entre la cultura política de la oposición al franquismo y la posterior cultura política de la transición a la actual democracia.

Esa lucha por la libertad va a estar, pues, siempre presente, en mayor o menor grado, a lo largo de la era franquista y a pesar de todas las dificultades, obstáculos y censuras existentes. De ella saldrán, recuperando también la memoria histórica, las plurales líneas democráticas de oposición, liberales, socialistas, comunistas, libertarias... Desde bastante pronto y hasta 1975, y también después, esas actitudes intelectuales y políticas generaron una consecuente voluntad de superar la fratricida dialéctica de vencedores y vencidos, decisiva y continuamente avivada, sin embargo, por el régimen franquista.

Para un apretado resumen de la cultura española bajo y contra dicho régimen (1939-1975) resulta —creo— conveniente diferenciar las siguientes principales etapas, destacándose en cada una de ellas las principales aportaciones habidas en el campo del pensamiento político:

1. 1939-1945: Fin de la guerra civil-fin de la guerra mundial. De la ruptura de la vida intelectual española al declive de la cultura imperial-totalitaria. La discrepancia «falangista-liberal»

¿Qué cultura política hubo y podía haber en la España de esos iniciales años de la posguerra? Por de pronto,

repito, había esa cultura oficial, católica y de pretensión política totalitaria: la ideología del Imperio hacia Dios y del nacional-catolicismo. No digo, en modo alguno, que no se hiciera ahí, en el orden teórico, nada de valor: ediciones de autores cristianos, algunas aceptables síntesis del pensamiento tradicional o estudios más especializados, históricos, etc., sobre cuestiones menos conflictivas. Pero me parece cierto que prevaleció allí casi totalmente el espíritu de cruzada, combativo y militante contra todas las heterodoxias, reales o inventadas, la condena de todo el pensamiento moderno, liberal, democrático, socialista, especialmente el encarnado por representantes españoles de tales tendencias. Libros como los de Enrique Suñer, *Los intelectuales y la tragedia española* (Burgos, 1937), o el colectivo dirigido por Fernando Martín-Sánchez Juliá, *Una poderosa guerra secreta: la Institución Libre de Enseñanza* (San Sebastián, 1940) pueden muy bien servir como nefasto ejemplo de esa inquisitorial actitud.

Las diferencias y las discrepancias sólo resultaban posibles de expresarse en ese momento si se hacen desde dentro del dictatorial sistema, es decir, exclusivamente entre los vencedores, o —como se dirá tiempos después— sólo en el interior mismo del bloque dominante, como conflictos de hegemonía y de lucha de los triunfadores por el poder. Los vencidos no tuvieron más opción que el exilio (la pequeña parte que logró salir), la muerte, la cárcel, el miedo, las persecuciones y las constantes humillaciones. Y todo ello en silencio: un oscuro y denso silencio, que sólo se rompía muy en privado, pero que poco a poco, soterradamente, iría después avanzando con la colaboración de las nuevas generaciones, ganando cotas de razón y de libertad frente a las ardorosas consignas de los servidores del dictador y sus «voces de ritual» («coces» de ritual —¡histórico!—

le escribió un linotipista en un periódico de la época a un irascible y agresivo jerarca falangista).

El exilio fue así el destino forzado de la mayor parte de los políticos republicanos y de nuestros intelectuales y hombres de cultura: filósofos, científicos, historiadores, novelistas, poetas, pedagogos, artistas... Los nombres están en la memoria de todos, de Gaos o Ferrater a Max Aub o Sénder pasando por los poetas como Juan Ramón Jiménez, Alberti, Salinas, Guillén y tantos otros. Recordemos algunos de los más relevantes por lo que al pensamiento social y político se refiere: Fernando de los Ríos, Luis Jiménez de Asúa, José Castillejo, José Bergamín, Francisco Ayala, Américo Castro, Claudio Sánchez-Albornoz, Rafael Altamira, Salvador de Madariaga, Pere Bosch Gimpera, Alfonso Castelao, etc. Y José Ortega y Gasset que regresaría, no obstante, en 1945. Entre los más directamente políticos activos había también ensayistas y escritores de alto interés para nuestra perspectiva en estas páginas como, entre otros, Manuel Azaña, Indalecio Prieto, José María Gil Robles, Luis Araquistáin, Rodolfo Llopis, Andrés Saborit, Pablo de Azcárate, etc.

Hombres como éstos que tanto trabajo había costado formar, que el país tanto necesitaba y que no podía permitirse el lujo, el terrible lujo, de desaprovechar y despreciar, abandonaban España —muchos ya para siempre— en aquellos momentos. Generaciones enteras, un esfuerzo de decenios, la incorporación intelectual de nuestro país al mundo de la ciencia y de la cultura: todo se iba en aquellos Nyassa, Ipamena, De la Salle, los Mayflower —como ha escrito Manuel Durán— de nuestros exiliados del 36. Atrás quedaban algunos muertos ilustres: Unamuno, Valle-Inclán, Maeztu, Andréu Nin, García Lorca, Antonio Machado; muy pronto también Miguel Hernández y Julián Besteiro.

Un inmenso vacío, un triste y desolador vacío quedaba atrás, en el interior, en España. Sí; hubo intelectuales, importantes, que permanecieron aquí y otros que regresaron en los primeros momentos: Azorín, Benavente, Baroja, Menéndez Pidal, Gregorio Marañón, Eugenio d'Ors, Manuel García Morente, Xabier Zubiri, Vicente Aleixandre, Dámaso Alonso, etc.; más tarde —en 1945— volvería Ortega; después Ramón Pérez de Ayala, y pocos más antes de 1950-1951. Y también hay que congratularse de ello, de que se quedaran: a través de estos hombres se salvaron no pocas cosas de nuestra cultura; pero la mayor parte de ellos (y otros más jóvenes) vivían, puede decirse, en una situación que ha podido calificarse en verdad como de exilio interior. Pocos concordaban voluntariamente con las nuevas directrices de la política cultural oficial, ninguno —prefiero pensar— se identificaba con la vulgaridad reinante y la negación de la libertad para el discrepante: en esas condiciones —aunque lo hicieron— no era fácil trabajar ni producir intelectualmente.

No directamente relativos a problemas políticos, *Nada* la novela de Carmen Laforet (en 1945) y, antes, *La familia de Pascual Duarte,* de Camilo José Cela (1942), son libros, entre otros, a salvar de esos años, y que influirían también para una toma de conciencia política. Y poemas de, principalmente, Vicente Aleixandre, Dámaso Alonso, Gerardo Diego, Luis Felipe Vivanco o Dionisio Ridruejo. Precisamente Ridruejo, junto con Laín, Tovar y algunos más de procedencia y adhesión «falangista liberal» crearán en 1940 la revista *Escorial,* donde se inicia una cierta dignificación cultural y desde la cual se pretende restablecer una verdadera comunidad intelectual en España sin adoptar para ello —se decía en el Manifiesto editorial de su primer número— una posición lateral y partidista. A ese grupo, de relevante influencia, se uniría después,

acentuando el componente liberal, el orteguiano Julián Marías, autor en 1941 de una, en esos años, muy renovadora *Historia de la filosofía*; y, más tarde, José Luis L. Aranguren que publica en 1945 su libro sobre *La filosofía de Eugenio d'Ors*. De ahí, andando el tiempo, saldrían válidas líneas democrático-liberales de oposición política; en esos momentos lo que hay es sólo discrepancias entre vencedores, o avalados por ellos, en el interior mismo del nuevo régimen.

Dos meses después de *Escorial*, en enero de 1941, y más directamente referida a temas políticos y sociales, pero con una orientación ideológica en alguna medida convergente con aquélla, comienza a publicarse la importante *Revista de Estudios Políticos*, editada en el marco del «Instituto de Estudios Políticos» (creado en 1939). En ella «encontramos —ha escrito José Carlos Mainer— una importante teoría de universitarios falangistas, muchos de los cuales promocionarían en 1942 la creación de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas; son Francisco Javier Conde, Fernando María Castiella, Joaquín Garrigues, Luis Díez del Corral, José Antonio Maravall y Luis Jordana de Pozas, junto a los que —continúa Mainer— se agruparon gentes de las más diversas procedencias: liberales como José Antonio Muñoz Rojas, Valentín Andrés Álvarez y Ramón Carande; monárquicos como Eugenio Vegas Latapie y Severino Aznar, etc.». De esa cantera saldrán después otros nombres de científicos sociales relevantes como, tal vez el más destacado, Juan J. Linz.

La reacción tradicional a esa minoritaria, tímida y ambigua apertura falangista liberal iba a manifestarse en seguida, con el consabido alegato católico-integrista, en el marco del «Consejo Superior de Investigaciones Científicas» (organismo creado en 1939 como contrarréplica ideológica a la famosa institucionista, liberal, «Junta para

Ampliación de Estudios») con José María Albareda como secretario general y verdadero factótum de sus principales actuaciones. En su seno, la revista *Arbor,* con hombres como Rafael Calvo Serer, Rafael Balbín Lucas o Florentino Pérez Embid se sitúa en posiciones que en sus líneas generales enlazarán con lo que en el inmediato pasado había sido «Acción Española» y con lo que en seguida serían las actitudes políticas e ideológicas del Opus Dei.

En fases posteriores, como es bien sabido, habrá nuevas manifestaciones de ese enfrentamiento ideológico y también político que está presente, vemos, desde los primeros momentos.

2. 1945-1951: Aislamiento internacional. Los inicios de la reconstrucción de la razón y las primeras fases de la recuperación del pensamiento de la anteguerra. La línea liberal-orteguiana

Años difíciles para el régimen político franquista los del 1945, 1946 e, incluso, 1947: retirada de embajadores, aislamiento internacional, acciones guerrilleras en algunos puntos del país. El exilio se preparaba ya para el inmediato regreso. La muy condicionada respuesta del régimen (falto de apoyo, aunque también libre de las ataduras del Eje ítalo-alemán) había sido una relativa apertura y aflojamiento de la presión interior, con abandono del anterior explícito totalitarismo y el lanzamiento a nivel ideológico-político de la fórmula de la «democracia orgánica». De la insistencia en los aspectos antiliberales de la cultura y la ideología oficial se pasa a poner mucho mayor énfasis en el anticomunismo del sistema y en la defensa de los valores de la civilización cristiana, bus-

cando así una cierta retórica, homologación con Occidente y en especial, de modo mucho más real, con la política internacional de los Estados Unidos.

Ese aislamiento internacional de España en la segunda mitad de los años cuarenta no fue lo suficientemente consecuente y decidido como para provocar el hundimiento perfectamente posible del régimen franquista, salvado interesadamente por y para la guerra fría que por entonces se inicia. Tal aislamiento, sólo él, no era lo que mejor servía para tal objetivo; pero sí sirvió para producir muy graves y perniciosos efectos en el pueblo español, tanto en su pobre economía como en su empobrecida cultura: muy difícilmente se tenía acceso por entonces a libros y revistas extranjeras o —prácticamente imposible— a las obras de los españoles exiliados (¡la anti-España!). Por eso es aún más de resaltar la labor que revistas como *Índice* (existente desde 1945, luego dirigida por Juan Fernández Figueroa) o *Ínsula* (fundada por Enrique Canito y José Luis Cano en 1946) llevaron a cabo entre nosotros durante esos años y bastante después.

Un capítulo importante es en este tiempo la relativa reintegración de Ortega y Gasset a la vida intelectual española (pero no a la Universidad oficial), tras su regreso en 1945 y hasta su muerte diez años después, en 1955. En 1948 funda y dirige en Madrid, junto con Julián Marías como codirector, el «Instituto de Humanidades»; durante el curso inicial (1948-1949) Ortega explica allí sus lecciones sobre *Una interpretación de la historia universal: En torno a Toynbee*; al año siguiente, su famoso curso sobre *El hombre y la gente*. Era una actividad importante, aunque restringida, en el Madrid cultural de la época, la allí llevada a cabo por Ortega, Zubiri y un selecto grupo de profesores y escritores en torno a ellos. Las críticas a ese orteguismo provenían entonces casi únicamente de la derecha clerical, pero años después (en los cincuenta y

sesenta) también se hacen ya desde la izquierda: recordemos, como símbolo, las ironías de Luis Martín Santos en *Tiempo de silencio;* pero ello será ya en 1962.

Es verdad que con el resultado final de la guerra mundial y sus —a pesar de todo— inevitables repercusiones en España, se posibilitó un comienzo de crítica y resistencia cultural frente al irracionalismo y al antiintelectualismo fascistoide anterior; es decir, se inició lo que podría llamarse una cierta reconstrucción de la razón. Se produce a la vez una incipiente recuperación del pensamiento liberal y heterodoxo español anterior a la guerra civil, llevado a cabo con gran esfuerzo, que se va escalonando lentamente a lo largo de todos esos años, pero que para completarse va a necesitar esperar al final mismo del régimen franquista.

El orden de esa recuperación para la cultura española (que a veces el régimen intentaba que lo fuera también de rehabilitación oficial y de instrumentalización propia) fue tal vez el siguiente, hablando en líneas generales de esas tendencias y no sin alguna excepción en cuanto a determinadas obras concretas de esos autores: primero, Costa y los costistas, integrados —puede decirse— desde el principio; segundo, generación del 98 (en una gradual escala, que iría de Azorín a Machado); tercero, Ortega y orteguianos (también algunos otros sectores de la generación del 14); cuarto, krausistas e institucionistas (con amplia representación en el exilio), sólo permitidos desde los años sesenta; quinta —nivel de los últimos tiempos del franquismo—, políticos republicanos (Azaña, por ejemplo) y algunos socialistas (Besteiro, De los Ríos, etc.). Como digo, la plena recuperación del pensamiento español del pasado sólo ha sido posible de emprender con la, a su vez, recuperación de la democracia y la libertad en nuestro país tras la muerte de Franco.

Como expresión del latente y patente conflicto (de hegemonía, pero con repercusión general progresiva) entre sectores renovadores y sectores integristas del propio régimen —comprensivos y excluyentes, los denominó después Ridruejo—, tenemos en esos años (1948-1949 exactamente) el inicio de una, después ampliada, polémica entre Tovar y Laín, por aquel primer sector, con Calvo Serer y Pérez Embid, como principales entre los segundos. La publicación por Tovar del libro *La conciencia española* (recopilación de textos de Menéndez Pelayo con extenso prólogo suyo) y el escrito de Laín *España como problema*, recuperaban —cabe decir— la tesis progresiva de la necesidad de una España integradora (de, por ejemplo, Menéndez Pelayo y, a la vez, sus antagonistas krausistas, Giner, etc., o Unamuno), pero que, por tanto, sería y debía ser una España en conflicto, una España común que no ocultara ni prohibiera los antagonismos y las diferencias. Dicha tesis (expuesta, por lo demás, en forma moderada y hasta restrictiva por Laín) iba a dar lugar, desde la posición católica-tradicional, al resolutivo escrito de Calvo Serer *España, sin problema*, en el que se defendía una visión de España de carácter lineal, monolítica, unilateral y excluyente de todas las heterodoxias, especialmente, por supuesto (el debate era indirectamente político), de las representadas por los intelectuales liberales y socialistas.

Como puede verse, a pesar de todo, algo empezaba también a moverse en la España del interior, cuando el régimen de Franco —aliado incondicional para la guerra fría, bases nucleares a 20 kilómetros de la capital— va a lograr salir de su aislamiento internacional; en diciembre de 1950, en efecto, Estados Unidos nombra embajador en Madrid (y a él le seguirán casi todos los demás países) una vez que las Naciones Unidas —con el voto a favor de USA— han revocado la resolución de 1946 que reco-

mendaba el no mantenimiento de relaciones diplomáticas con el gobierno dictatorial de nuestro país. En 1952, la España de Franco es admitida en la UNESCO; en 1953 (¡vaya año!) se firma el Concordato con el Vaticano y los acuerdos con Estados Unidos, y en 1955, finalmente, se produce la admisión de pleno derecho en el seno de la «Organización de Naciones Unidas».

3. 1951-1956: Intentos de liberalización intelectual. Diálogo con el exilio y primeras conexiones con el pensamiento europeo. La crisis universitaria de 1956 y el resurgimiento de la conciencia democrática

Con Joaquín Ruiz-Giménez en el Ministerio de Educación Nacional desde 1951 —año, tras las de 1947, de las primeras huelgas importantes de la clase obrera después de la guerra— va a tener lugar una moderada pero sincera política de apertura universitaria e intelectual, con Laín Entralgo y Antonio Tovar, rectores de Madrid y Salamanca, como puntales de ella. Esta apertura y liberalización, que empezó en seguida a tener hondas posibilidades y repercusiones políticas, iba a ser, no obstante, drásticamente cortada en 1956 por los sectores más integristas y reaccionarios del régimen.

Pero el proceso de ruptura, especialmente para las jóvenes promociones universitarias, era ya irreversible. 1951-1956 fue un tiempo de toma de conciencia y de separación definitiva del régimen franquista también para aquellos que —niños en la guerra civil o en la inmediata posguerra— se lo habían encontrado impuesto en sus vidas en forma de dogmatismo político-religioso: un régi-

men con el que personalmente no se tenía ya nada que ver, aunque familiarmente no pocos de ellos —y, en concreto, de los que más se destacaron en aquellos momentos— fueran hijos de los vencedores del 39.

A ese despegue a la vez político y cultural contribuyó sin duda esa liberalización llevada a cabo en el seno de la Universidad, con la posibilidad consiguiente de un mayor contacto con libros, filosofías y tendencias de pensamiento surgidas en otros países geográficamente no lejanos del nuestro, pero que culturalmente veíamos en verdad como otro —anhelado— mundo. Empezaba así a superarse el aislamiento cultural a que el régimen nos sometió a fin de preservar la pureza de los sacrosantos principios políticos y religiosos de la supuesta hispana tradición y a fin de evitar el peligroso contagio con las nefandas filosofías extranjerizantes. El existencialismo y el protestantismo, primero (cada uno, por supuesto en su respectivo nivel), la filosofía analítica y neopositivista, después; el marxismo, ya en los últimos tiempos del franquismo, son algunas de las posiciones intelectuales que con ese esfuerzo se fueron, al menos parcialmente, conquistando.

Razón tenía Felipe II para promulgar la pragmática que prohibía a sus súbditos salir a estudiar fuera de estos reinos. En la era de Franco los viajes al extranjero de los jóvenes estudiantes y profesores fueron, desde luego, un importante revulsivo. De todos modos, la situación política e intelectual española no resistía realmente el más leve análisis ni la más mínima comparación: todo era demasiado claro y evidente, en especial la torpe represión y el trato que desde arriba se nos daba como incapaces, como eternos menores de edad. En seguida se veía de qué parte estaba la razón: de la parte de la libertad y de la parte de la dignidad.

Aranguren y Tierno contribuyeron desde esos tiem-

pos a fomentar muy positivamente la comunicación intelectual con lo que por entonces se hacía fuera de España, difundiendo entre los jóvenes aquellas filosofías (con, por lo demás, un ya prestigioso pasado), las cuales venían a romper el monolitismo de la neoescolástica tradicional entronizada por el régimen y la Iglesia como la única filosofía (y teología) oficial. Aranguren —catedrático de Sociología y Ética de la Universidad de Madrid desde 1955— hizo más en esos años por la conexión con el existencialismo y el protestantismo, mientras Tierno —catedrático de Derecho Político de Murcia desde 1948 y de Salamanca desde 1953— se inclinaba más hacia el entronque con la filosofía analítica y el neopositivismo.

En 1952, Aranguren publica *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, y en 1954, *El protestantismo y la moral*: son las reflexiones y los diálogos de un católico con la religión reformada y también con el existencialismo. El primer Sartre, Camus, Merleau-Ponty, etc., eran en amplia medida la filosofía vigente en esos años en Europa: el existencialismo, filosofía de la angustia para tiempos de escasez en la semidestruida Europa; aquéllos y también Heidegger, Jaspers, G. Marcel, etc., constituyeron puntos frecuentes de referencia en el pensamiento español de la época gracias, entre otros, a esos trabajos de Aranguren o de Laín y Marías. Desde 1950 trabajaba asimismo en esa línea de un catolicismo abierto y progresivo la revista *El Ciervo*, publicada en Barcelona y dirigida por Lorenzo Gomis.

Tierno Galván es, sin duda, quien en la Universidad española de aquellos años muestra una actitud más clara y decidida de despegue político-intelectual en relación con la situación establecida. En él hay que diferenciar, desde aquellos tiempos, la etapa que Marichal ha denominado neotacitista (los años de Murcia, 1948-1953) caracterizada por la crítica críptica a las grandes summas

(teológicas y políticas) del catolicismo y del barroco español, seguida de la etapa ya funcionalista (analítico-neopositivista) de los principales años de Salamanca (1953-1962); una tercera fase (léanse para todo ello sus *Cabos sueltos*) vendría caracterizada por su dedicación más directa a la política, en orientación socialista, y culturalmente por una mayor influencia marxista, siempre por supuesto asumida de manera flexible y desde sus particulares perspectivas críticas.

Publicaciones de Tierno en esos años son, entre otras, *La influencia de Tácito en los escritores políticos españoles del Siglo de Oro* (1948) y *Los supuestos escotistas en la teoría política de Jean Bodin* (1951), obras claves para la mencionada primera etapa; el punto de inflexión hacia la segunda estaría en sus *Notas sobre el barroco* y, sobre todo, en su *Sociología y situación* y en las entonces famosas *XII tesis sobre funcionalismo europeo* (todas ellas de 1955); *La realidad como resultado* es ya de 1957. Aportación especialmente importante de Tierno (impulsado y ayudado como en toda su labor por Raúl Morodo) fue la creación en 1954 del *Boletín Informativo de la Cátedra de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, revista imprescindible para entender la formación de la cultura democrática española de aquellos años y que se publicó, con explicable irregularidad, hasta 1964. En esa misma línea de difusión de la filosofía analítica y de la teoría de la ciencia —sucesora en vigencia al existencialismo en la posterior Europa de la reconstrucción económica— no habría que olvidar, entre nosotros, a la revista *Theoria*, de corta vida (y que ahora está de nuevo publicándose) fundada por Carlos París y Miguel Sánchez Mazas. También Manuel Sacristán contribuyó, con los citados, a la recepción de la filosofía de la ciencia y la teoría lógica en España.

Esta renovada situación intelectual en la España del interior iba a permitir y exigir, entre otras cosas, el inicio

de una mejor y más comprensiva comunicación con el exilio. A pesar de las dificultades y reticencias, el diálogo se hace más abierto, sincero y fructífero. Ni el exilio era la anti-España ni los escritores del interior estaban todos a sueldo de la dictadura nazi-fascista. Aranguren, Marías, Guillermo de Torre, Ramón Sender, Robert G. Mead protagonizaron por entonces un significativo debate sobre esa compleja situación. *Cuadernos Americanos* (México) y *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid) fueron revistas que algo acercaron y que expresaron todavía las diferencias y divergencias entre esas dos Españas.

Otra vertiente, muy de fondo, de ese diálogo y de la renovación de la investigación y la cultura en la España de esos años, con evidentes implicaciones políticas, puede descubrirse a través de las rigurosas puntualizaciones que —con comienzos más confusos y conservadores— desde Cataluña hace Vicens Vives a la tan celebrada polémica entre las interpretaciones de Américo Castro, *Realidad histórica de España* (1948), y Claudio Sánchez-Albornoz, *España, un enigma histórico* (1953). Esa Escuela de Barcelona y después el Grupo de Pau, en torno a Manuel Tuñón de Lara, han constituido —junto con otros— un importante punto de partida y de estímulo para buena parte de los posteriores y actuales cultivadores de nuestra historia.

Jóvenes escritores, con Dionisio Ridruejo a la cabeza, y universitarios como Enrique Múgica, Ramón Tamames, Javier Pradera, Miguel Sánchez Mazas, etc., fueron entonces la punta del iceberg de la rebelión estudiantil de 1956. Revistas del SEU como *Haz, Alcalá, La Hora;* en Barcelona *Laye* (con José María Castellet, Manuel Sacristán, Esteban Pinilla de las Heras, etc.), servían de exponente político y cultural a la nueva actitud de los jóvenes —actitud de protesta y ruptura— que, tras los sucesos de febrero del 56, fue aprovechada por el Gobierno para

cesar al permisivo Ruiz-Giménez como ministro de Educación Nacional, interrumpiendo así drásticamente su política aperturista y liberalizadora.

Una etapa importante, una época, concluye verdaderamente en 1956: la Universidad y la cultura han alcanzado ya una cierta madurez e independencia crítica, revelándose el sistema incapaz de asimilar e integrar dicha protesta estudiantil e intelectual que en seguida —frustrada aquélla— se transformará en clara y directa oposición democrática a la dictadura. Las jóvenes promociones, y algunos de sus mayores, exigiendo libertad, proponiéndose a la vez una cultura más ampliamente liberadora, salen ya por completo del sistema, viniendo así a confluir con las protestas nunca desaparecidas de amplios sectores de la clase obrera y de la vieja resistencia política antifranquista (del exilio y del interior).

4. 1956-1962: La amalgama del integrismo tradicional y de la ideología tecnocrática. Crítica científica y política al nuevo absolutismo ideológico. Hacia el socialismo en la oposición

En los tiempos siguientes a 1956, y como consecuencia de la profunda crisis exteriorizada en febrero de dicho año, la —para el régimen— incómoda liberalización intelectual intentada desde el Ministerio Ruiz-Giménez va a ser drásticamente postergada y sustituida desde el poder por una mucho más rentable y controlada liberalización económica. Suponía ésta el fin de la autarquía y, tras una previa fase de estabilización (1959), el arranque del desarrollo económico tecnocrático que se beneficia de la general expansión capitalista de la época y que se

manifiesta en la cultura oficial por la ocultación del integrismo tradicional y el totalitarismo político en una pretendida desideologización que, en amplia medida, va a estar operando ya hasta el final mismo del sistema.

Frente a él, frente a esa reacción gubernamental ante la crisis del 56, surgía por vez primera entre los sectores universitarios e intelectuales de las nuevas generaciones una clara actitud de oposición y una crítica política y cultural de sentido ya explícitamente democrático y, en amplios sectores, socialista. Es importante señalar que, antes de que lo hicieran los tecnócratas del Opus Dei y con una mucho mayor profundidad y coherencia en sus planteamientos y exigencias, dichas tendencias democráticas de oposición postulaban ya la necesidad de una modernización económica, a la vez que intelectual y política (ausentes éstas en el franquismo) que nos acercase definitivamente a los países más evolucionados y progresivos del ámbito europeo y occidental.

El funcionalismo de Tierno, al que en seguida aludiré, o los artículos que por entonces escribe Miguel Sánchez Mazas en los *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* (editados en París) pueden servir como ejemplo de la que era opinión general en prácticamente los más importantes sectores de esas posiciones democráticas.

No era de ningún modo cierto, no podía serlo ni lo fue, que la ideologización política y cultural de la oposición democrática al franquismo olvidase o infravalorase en esos años la decisiva importancia del desarrollo y el crecimiento económico, así como la creación de un Estado industrial similar a los europeos occidentales. La diferencia, la gran diferencia con los tecnócratas del régimen radicaba en que para la oposición la necesaria reforma económica (para ser más real y beneficiosa para todas las clases sociales, la cual implicaba también al socialismo) tenía que ir unida a la necesaria reforma política de-

mocrática y a la consecución de libertades cívicas, sociales y culturales desconocidas por la dictadura y sus sucesivos servidores. Esas diferencias se traslucían, claro está, en la cultura y en la cultura política en la medida en que, en el interior, podían por entonces muy limitadamente expresarse.

El integrismo tradicional, pronto en sumisa y paradójica amalgama con las ideologías tecnocráticas en ascenso, se manifiesta en esos años en el campo de la cultura a través fundamentalmente de las polémicas suscitadas por entonces por dos obras de anacrónico y retardatario carácter: *La filosofía de Ortega y Gasset*, del teólogo dominico Santiago Ramírez (1958), y *La guerra española y el «trust» de cerebros*, del tradicionalista y opusdeísta Vicente Marrero (1961).

La primera de ellas, en el contexto del amplio y significativo debate en torno a Ortega tras su muerte acaecida en octubre de 1955, tenía como propósito político e ideológico —más o menos consciente y/o encubierto— probar empecinadamente la heterodoxia religiosa o, incluso, la irreligiosidad o el agnosticismo de aquél; pero además, y sobre todo, lo que se proponía era arremeter contra los discípulos católicos y liberales del autor de *La rebelión de las masas* (Aranguren, Laín, Marías, que responderían cumplidamente); y también advertía de los peligros que la lectura de sus obras podría representar para los jóvenes universitarios españoles, ignorante el dominico de que eran ya tiempos en que aquéllos comenzaban, por muy otros y opuestos motivos, a distanciarse precisamente de Ortega. En la obra *Jaraneros y alborotadores*, editada en 1982 por Roberto Mesa, se recogen materiales y observaciones muy interesantes sobre estos conflictivos momentos de la Universidad y la cultura española de la época.

El segundo de los libros antes mencionados, el de

Vicente Marrero, era una crítica agria e insistente a la mencionada evolución liberal observable en los miembros de la denominada generación de 1936 (Laín, Javier Conde, Ridruejo, Tovar, Ruiz-Giménez, Aranguren, Marías, especialmente), criticando, por un lado, los anteriores momentos totalitarios de algunos de ellos y también, por otro, esa su posterior evolución liberal (que juzga insincera, confusa y oportunista). Lo que en mi opinión más molestaba a Marrero no era el eventual totalitarismo anterior, sino precisamente esa evolución hacia el liberalismo, justo en el momento —obsérvese— en que los tecnócratas desarrollistas precisamente recomendaban al general Franco —vía almirante Carrero— la implacable implantación del liberalismo económico, aunque no —por supuesto— del liberalismo político ni de la libertad intelectual. Sobre el Opus Dei aparecerían años después los libros de entre otros, Daniel Artigues (Jean Becarud), Jesús Infante y Luis Carandell.

Recordemos, en aquella línea de apertura y evolución, algunas de las publicaciones en esos años de los mencionados intelectuales de la generación del 36: Laín Entralgo, *La espera y la esperanza* (1958); Julián Marías (liberal desde el principio), *El oficio del pensamiento* (1958) y el volumen primero de su estudio sobre Ortega y Gasset (1960); Aranguren (siempre más independiente), *Ética* (1958) y *La juventud europea y otros ensayos* (1961); de Dionisio Ridruejo, su artículo de 1959 —importante por los problemas en esa polémica después debatidos— *Un pensamiento generacional*, aparecido en París en los mencionados *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, y su importante libro *Escrito en España* (1961) pero forzosamente publicado fuera, en Argentina, en 1962.

Desde sus específicas coordenadas intelectuales —más cercanas al agnosticismo y al neopositivismo— Tierno Galván en la Universidad de Salamanca mueve por en-

tonces sus críticas, cabe sintetizar, en una doble dirección: por un lado, desde su funcionalismo y su europeísmo (recuérdense sus *XII Tesis sobre funcionalismo europeo*, de 1955) frente al ideologismo desbordante y delirante de falangismos, tradicionalismos y otros ismos hispánicos ya entonces anacrónicos, ideologismos de carácter absolutista y nacionalista, introduciendo en su crítica un necesario e importante correctivo a las manifestaciones acientíficas de tantas y tantas especulaciones irracionales sobre la política; pero, por otro (y esto era entonces más nuevo), esa crítica a la intoxicación por ideales absolutos, de carácter tanto religioso como político, no le lleva de ningún modo a admitir las tesis de la desideologización que entonces e, incluso, hasta hoy son fáciles de manipular por los tecnócratas integristas, sino, por el contrario, a la afirmación de un relativista y liberal más complejo pluralismo ideológico. La obra que después (en 1965) mejor simbolizará esa síntesis del integrismo tradicional con la ideología tecnocrática es la de Gonzalo Fernández de la Mora titulada, precisamente, *El crepúsculo de las ideologías*; Raúl Morodo, discípulo de Tierno, la definió certeramente como muy conservadora ideología del fin de las ideologías. Frente a todo ello, pues, ni absolutismo ideológico ni desideologización encubierta sino pluralismo ideológico y crítico de base científica: esta es, creo, la actitud de fondo que, junto a otras coherentes con ella, está en los escritos que sobre diferentes problemas publica Tierno en esos años: *La realidad como resultado* (1957), la *Introducción a la sociología* (1960), o los ensayos recogidos en su libro *Desde el espectáculo a la trivialización* (1961), principalmente.

Su evolución desde el funcionalismo y el neopositivismo hacia el marxismo, siempre crítica y personalmente asumido e interpretado, y su explícita adscripción al socialismo, característicos de la tercera de las mencionadas

etapas en el pensamiento de Tierno Galván, es ya advertible en sus obras de transición de 1961, *Costa y el regeneracionismo,* y de 1962 *Tradición y modernismo,* consolidándose decisivamente en los ensayos que reunirá después, en 1964, con el rótulo de *Humanismo y sociedad.* Aranguren, por su parte, va a pasar también en estos años del anterior debate con el protestantismo y el existencialismo a una mayor preocupación por el encuentro con los problemas del neopositivismo y el marxismo: su ensayo, de 1962, sobre *Ética social y función moral del Estado,* y, sobre todo, su libro *Ética y política* de 1963, mostrarán claramente esa evolución.

Se iniciaba con lentitud la difícil recepción no clandestina de la filosofía marxiana y marxista en la España de esos años: en 1958, recuérdese, se había traducido, con gran difusión, el libro de Ives Calvez, y en 1961 aparece el, por lo que yo conozco, primer libro español de la posguerra —en el interior, no en el exilio— sobre el pensamiento de Marx, *Introducción al pensamiento marxista,* resultado de una serie de conferencias que en el otoño de 1958 fueron pronunciadas en la Universidad de Santiago de Compostela, obra de valor desigual en cuanto a su rigor científico y filosófico.

Otra vía diferente de acceso al marxismo en esos años posteriores a 1956 —año que inicia en las relaciones internacionales el fin de la guerra fría— va a verse impulsada por la influencia política del despertar revolucionario del Tercer Mundo y la crítica desde posiciones de izquierda tanto al orden neocapitalista occidental como al sistema burocrático instaurado en el bloque comunista. En la España de esos años, junto a la lenta y difícil recuperación de los partidos obreros tradicionales, tuvo alguna presencia política y cultural el denominado Frente de Liberación Popular (los llamados «felipes») con hombres como Ignacio Fernández de Castro (autor de *Teoría sobre*

la revolución), Julio Cerón, Juan Gerona, Alfonso Carlos Comín, etc. Junto a ellos, habría que tomar en consideración —para esta crónica de la inicial recepción del marxismo en España— la revista *Praxis* (por desgracia de vida muy corta), publicada en Córdoba en 1960, con José Aumente y Carlos Castilla del Pino como principales inspiradores y colaboradores.

Esto es lo principal a destacar aquí —dado el espacio— en el campo del pensamiento crítico en esos momentos. Tal vez recordar aún el agudo e inteligente ensayo del profesor Tierno Galván *Anatomía de la conspiración*, aparecido ya en el verano de 1962, año de relevo gubernamental oficial y que abre una nueva etapa en la siempre ilegal vida política y también en las posibilidades de la cultura y la vida intelectual española, de modo especial en la más relacionada con la oposición genéricamente socialista.

5. 1962-1969: Intentos de institucionalización y liberalización desde el interior del sistema. Apertura en el campo del pensamiento cristiano. La difusion de la filosofía marxista en España

El desarrollo económico y la tímida liberalización general sobrevenida con los cambios políticos de 1962 —motivados, en buena medida, por la fuerte primavera huelguística en las minas de Asturias y en otras partes del país, así como por la forzada respuesta al «contubernio» de Munich, reunión de la oposición en la ciudad bávara en el verano de ese mismo año— va a dar como resultado algunas mayores posibilidades de actua-

ción política, sindical y también cultural. En este campo concreto, la Ley de Prensa e Imprenta de 1966 (Ministerio Fraga Iribarne) proporcionó, es cierto, alguna mayor permisibilidad en las publicaciones periódicas y de libros, aunque todavía —recuérdese el famoso artículo 2— con fuertes inseguridades, arbitrariedades y sanciones (multas, secuestros, etc.) a la hora de su interpretación y aplicación, cuando no causa más o menos encubierta de represiones policiales y/o universitarias como resultado de tales actividades si la autocensura no funcionaba como era debido. Para nada se trataba, como el régimen pretendía, de algo parecido al Estado de Derecho; aquél seguía siendo la negación más o menos vergonzante de éste: aquí se inscribiría precisamente mi libro *Estado de Derecho y sociedad democrática,* aparecido, con secuestro consecutivo, en 1966.

Ya antes de esa ley, pero en el relativamente algo más abierto contexto del momento (no se olvide, de todos modos, que en 1963 se ejecuta a Julián Grimau, que en 1965 es la expulsión de Tierno, Aranguren, García Calvo y otros profesores de la Universidad, que en 1968-69 se endurece de nuevo la represión) nuevas revistas culturales y políticas van a comenzar a publicarse (o republicarse) por entonces. En 1963 aparecen: *Atlántida,* revista de la derecha moderada opusdeísta —grupo político en ascenso pero con poca presencia intelectual— dirigida por Florentino Pérez-Embid; *Revista de Occidente,* la vieja y prestigiosa revista creada en 1923 por Ortega y Gasset y que había dejado de publicarse en 1936, también reaparece, ahora dirigida por José Ortega Spottorno; y, la de mayor impacto de todas ellas, *Cuadernos para el Diálogo,* fundada y siempre impulsada por Joaquín Ruiz-Giménez —muy influido por la renovación cristiana de la *Pacem in Terris* (Juan XXIII) y el Concilio Vaticano II—, con Pedro Altares como secretario de redacción, re-

vista importante desde el punto de vista político pero también desde el estrictamente cultural: en ella —sin perjuicio de la inspiración básicamente cristiana de su fundador— colaboraron, a lo largo de más de diez años, la mayor parte de los escritores, profesores, políticos y sindicalistas de la oposición democrática al franquismo con prevalencia, creo, de actitudes plural y flexiblemente socialistas.

Fuera de España, pero con alguna difusión en el interior, también por entonces comienzan a publicarse *Realidad,* en Roma, desde 1963 (revista del Partido Comunista español), y en París desde 1965, *Cuadernos de Ruedo Ibérico,* por un lado, y *Mañana. Tribuna Democrática Española,* por otro. Manuel Azcárate, Manuel Ballesteros y Manuel Sacristán son nombres frecuentes en la primera; Jorge Semprún, Fernando Claudín (tras la ruptura de ambos con el PC), Juan Goytisolo, J. Martínez Alier, José Angel Valente y F. Fernández Santos, entre otros, escribieron con frecuencia en esos primeros tiempos en la segunda (de la cual era principal redactor-jefe José Martínez); otros como Luciano Rincón, Ignacio Sotelo, Juan Anllo, Ignacio Quintana (durante algún tiempo también en la dirección), o Salvador Giner, lo hicieron bajo seudónimo en esos años; *Mañana,* por su parte, dirigida por Julián Gorkin, tuvo a Dionisio Ridruejo como principal inspirador y colaborador más habitual, y con él a José Luis Aranguren, Juan Marichal y Salvador de Madariaga, entre otros. Como vemos, el panorama cultural y político español comenzaba a explicitarse con caracteres plurales suficientemente diversificados, aunque —claro está— sin reconocimiento ni existencia legal alguna (sólo cierta tolerancia en algunos específicos momentos y con respecto a ciertos temas y sectores) por parte de la España oficial, monolítica hasta el final, a pesar de los frustrados intentos de institu-

cionalización del famoso y limitadísimo contraste de pareceres.

En estas y otras revistas (*Triunfo,* muy difundida), en algunos periódicos (pocos), en libros y a través de la docencia en la Universidad española de esos años sesenta, hace ya acto de presencia activa y consistente la que Luis García San Miguel denominó por entonces «segunda generación democrática de la postguerra»: un numeroso plantel de sociólogos, filósofos, historiadores, periodistas, científicos de la política o el derecho, economistas, etc., formados muchos de ellos en Universidades europeas y americanas, componen la que también puede llamarse «generación del 56» por el momento simbólico en que —siendo estudiantes— tomaron, la mayoría, conciencia de la situación del país y asumieron una posición de ruptura más o menos clara y tajante con la dictadura instaurada. Una buena parte de ellos colaboraron por entonces en la Escuela de Ciencias Sociales que en Madrid puso en marcha José Vidal Beneyto. Tras aquella promoción, bastantes años después y con signo diferente (más libertario), vendría la que podría a su vez rotularse como generación del 68: la enumeración de los miembros de una y otra, y sus principales publicaciones, sobrepasaría con mucho los límites de este breve resumen (reenviaría para ello, y para otras ampliaciones, a mis libros *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)* y, también después, a *Ética contra política. Los intelectuales y el poder,* especialmente su parte segunda.

Algo que hay, sin duda, que anotar como muy positivo en la España de esos años es el avance logrado en el acercamiento y mejor conocimiento del pensamiento del exilio; y, unido a ello, la recuperación de alguna de las tendencias intelectuales progresistas anteriores a la guerra civil por parte de esos sectores democráticos del interior. Así, en concreto, los años sesenta van a permitir fun-

damentalmente la reincorporación y reintegración a nuestra cultura activa, no a la cultura oficial, de la hasta entonces silenciada —cuando no furiosa e injustamente agraviada— filosofía krausista e institucionista, tan vinculada al exilio; será ya, a su vez, en la primera mitad de los sesenta cuando se comience a cumplir semejante tarea con respecto de importantes representantes del pensamiento socialista español, aunque no todavía, por supuesto, con todos ellos.

Quedaba por tomar contacto en la cultura pública —saliendo ya de la escasa difusión propia de la clandestinidad o de los pequeños círculos de estudios— con los problemas, los métodos y las tendencias de una filosofía, aquí la más perseguida pero, en esos años, muy pujante en Europa: la filosofía marxista. En un breve esquema de los comienzos y primera difusión de tal filosofía marxiana y marxista en España cabría diferenciar claramente —tomando, por ejemplo, a la revista *Realidad* como base de análisis— tres alternativas y coordinables perspectivas en dirección a las cuales el diálogo y la crítica allí se ejerce: primero, en relación con el existencialismo, y con Sartre muy en particular, siendo quizá en esa línea los trabajos de Manuel Ballestero los más representativos; segundo, en relación con el neopositivismo, y más en general con la analítica y la filosofía de la ciencia, destacando aquí las aportaciones de Manuel Sacristán; tercero, en un diferente nivel, en relación con el cristianismo y con las posibilidades de un diálogo marxismo-religión, aspecto en el que Manuel Azcárate se convirtió en uno de los más autorizados especialistas.

Lukács, Gramsci, luego ya Althusser y Poulantzas, son quizá, junto con los clásicos, quienes más atención encuentran en los trabajos que en estas áreas y sectores se llevan a cabo por entonces en nuestro país. En la no muy dilatada historia de estudios marxianos en España habría

que mencionar aquí de esos años, entre otras, las aportaciones de Manuel Sacristán, Gustavo Bueno, Carlos Castilla del Pino, Manuel Ballestero o Francisco Fernández Santos, entre otros.

Fuera de España, en el exilio (donde —resaltemos— no hubo tampoco mucha dedicación al estudio serio de Marx, excepto entre algunos de los intelectuales más políticos, como Fernando Claudín), son importantes de tener siempre en cuenta las obras de Juan David García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* y de Adolfo Sánchez Vázquez, fundamentalmente su *Filosofía de la praxis*. En el interior, Aranguren y Tierno publican también por aquellos finales de los sesenta, y como expresión de sus respectivas anteriores evoluciones, los libros *El marxismo como moral*, el primero (1968), y *Razón mecánica y razón dialéctica*, el segundo (1969): de algún modo, y por diferentes razones (dedicación a la política, uno; orientación disidente, otro), ahí quedan ambos con respecto al marxismo. Después de esos años (1968-1969), la praxis se precipita (me refiero a España) y la teoría, después del «mayo francés», se va, en gran parte, por otros vericuetos y derroteros menos marxistas y más libertarios.

Estos años (1962-1969) son también, con los precedentes ya citados, los de la renovación en el campo del pensamiento cristiano y su conjunción con las posiciones de carácter democrático. Fue también, recuérdese, el tiempo del diálogo cristianismo-marxismo y el de los inicios de «cristianos para el socialismo» y otros movimientos de ese sentido en evolución hacia la izquierda y la ruptura con el régimen del nacional-catolicismo.

6. 1969-1975. Crisis final del régimen franquista: estancamiento económico e involución política. La crítica libertaria y la recuperación de la democracia

El franquismo terminó mal, como había empezado. Tras los años sesenta, de desarrollo económico y relativa apertura política y, en alguna medida, cultural, lo que desde 1968-1969, no sin contradicciones y ambigüedades, se va a producir en el país —con influencia también de la crisis económica internacional— es un claro estancamiento e, incluso, en seguida, una involución general, con endurecimiento continuo de la situación. Y ése va a ser —puede decirse— hasta 1975 el clima predominante: leves intentos de avance y apertura, inevitablemente frustrados, con fuertes retrocesos y gran aumento de la represión en los momentos finales. Pero, fuera de lo oficial, y frente a ello, la sociedad civil se hace más fuerte en esos años, y más conscientes e imparables sus constantes demandas democráticas de libertad política, cultural, social, ciudadana, en definitiva.

En lo que aquí más concierne —la realidad social, la cultura y el pensamiento político—, varias son las áreas de trabajo donde me parece que en esos años se realizaron mayores esfuerzos y donde se lograron resultados de interés, que también contribuyeron, desde luego, al cambio democrático posterior a 1975: uno fue el de los avances, indudables, en la recuperación del pensamiento progresista español del exilio y anterior a 1936-1939, y ahora, en concreto, en estos años, en la recuperación del pensamiento socialista del pasado español; otro, el de la construcción, con mayor o menor acierto, de una teoría política democrática conectada a las posibilidades de la realidad y la praxis política española de aquellos años

y que culminarían después en la Constitución de 1978; asimismo y como nuevo factor a resaltar, los movimientos sociales de base (feministas, ecologistas, grupos marginados, protestas carcelarias, etc.) lograron, por su parte, una amplia toma de conciencia sobre problemas de hasta entonces escasa receptibilidad, dando lugar a una «cultura alternativa», que desde entonces ha seguido aumentando su presencia, si bien todavía de modo quizá insuficiente y no siempre bien enfocada en su relación con las instituciones; unido a ello, la reivindicación de las culturas y lenguas nacionales de la pluralidad de pueblos que componen España fue en esos años, y en medio de grandes dificultades, elemento fundamental (junto con la exigencia de libertad, tal vez, el más destacado) en la conformación de nuestro actual futuro, político, cívico e intelectual.

Operando bajo, o sobre, todo ello estarían los cambios y los más o menos nuevos planteamientos que también se introducen por entonces en la metodología de las ciencias sociales o en la misma filosofía que inspira esas u otras similares actitudes. Aportaré aquí alguna información selectiva exclusivamente en sus aspectos más relevantes para el pensamiento político.

En este campo de la filosofía y las ciencias sociales, tres líneas prevalentes configuran el panorama: dos más clásicas (neopositivismo y marxismo) y una más nueva (el irracionalismo neonietzscheano). La analítica, la teoría de la ciencia, la lógica, la filosofía del lenguaje están bien representadas en esos momentos en los libros y ensayos de, entre otros, Javier Muguerza, Emilio Lledó, Carlos Paris, Víctor Sánchez de Závala, Miguel Sánchez Mazas, Miguel Angel Quintanilla, etc., y la revista *Teorema*. En la zona de influencia marxista, Marcuse y Bloch (en seguida toda la escuela de Francfort) van a ser por entonces los más estudiados y difundidos. Aparte de ello, habría que

destacar, en esta misma zona de pensamiento, la importante polémica entre Manuel Sacristán (*Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*) y Gustavo Bueno (*El papel de la filosofía en el conjunto del saber*). Y quizá también aquí habría que situar prevalentemente a la revista *Zona Abierta*.

Junto a esas dos tendencias más clásicas del pensamiento, por entonces tiene lugar con fuerza y entusiasmo entre nosotros —y ésta es en esos años relativa novedad en nuestra cultura— la vuelta, como símbolo, a un «Nietzsche de izquierdas», individualista, libertario e irracionalista: *La filosofía y su sombra* o *Filosofía y carnaval*, de Eugenio Trías, y *Nihilismo y acción* o *La filosofía tachada*, de Fernando Savater, serían algunas de las obras, no en todo coincidentes, que podrían tomarse como origen de ese tan debatido y ambivalente movimiento de la posmodernidad, con amplia influencia en los hábitos mentales y en las actitudes verbales críticas de esos momentos y, hasta hoy mismo, especialmente entre las jóvenes generaciones.

La recuperación, decíamos, del pensamiento socialista y de la historia del movimiento obrero puede presentar en esos años un importante plantel de publicaciones influyendo sin duda sobre la misma praxis política: en poco tiempo (antes fue más difícil) se avanzó mucho. Recordemos, conectándolos a otras obras de historia general o de historia de la filosofía española (como la de José Luis Abellán), para la historia social del movimiento obrero, y sus connotaciones teóricas, los trabajos, entre otros, de Tuñón de Lara, Albert Balcells, David Ruiz, J. A. Lacomba, Bartolomé Clavero, J. Alvarez Junco, Luis Gómez Llorente, Víctor M. Arbeloa, etc. Se reeditan textos de los clásicos (Anselmo Lorenzo, Juan José Morato, Federico Urales, Díaz del Moral, etc.) y se publican estudios sobre la historia del pensamiento y la praxis de los

socialistas. Destacaría aquí las aportaciones de, entre otros, Antonio Elorza, sobre diferentes momentos de esa historia; Pedro Ribas, sobre la introducción del marxismo en España; Juan José Castillo, sobre Jaime Vera; Manuel Pérez Ledesma, sobre el pensamiento socialista español a primeros de siglo; Marta Bizcarrondo, sobre Araquistáin y *Leviatán*; Emilio Lamo, sobre Julián Besteiro; Virgilio Zapatero, sobre Fernando de los Ríos; Pelai Pages, sobre Andreu Nin; Andrés de Blas, sobre prensa y polémicas socialistas en la Segunda República, etc.

Esta recuperación del pensamiento democrático español —también Azaña, libros de Juan Marichal y Manuel Aragón— iba a ser un buen impulso para, desde esa memoria histórica, ayudar a construir la adecuada teoría y praxis con la que afrontar los cambios que venían exigidos en esa España desde tiempos atrás, desde siempre, en pro de la libertad, pero que ya se veían, por fuerza (es decir, por biología), cercanos en esta primera mitad de los años setenta. Ese puente con el pasado español tenía que ser reconstruido no sólo ni principalmente con la nostalgia, sino, sobre todo, con la crítica y el trabajo científico que derivaría de la fuerte conexión con las principales tendencias de pensamiento progresivo operantes en esos momentos en los países de nuestro ámbito cultural y geográfico. Entre otras publicaciones de esos momentos, la revista *Sistema,* dirigida por el autor de estas líneas, surgía en ese contexto en 1973 (aunque proyectada en realidad por un plural colectivo socialista desde el final de los sesenta) como publicación de filosofía y ciencias sociales, revista teórica, pues, pero con una a la vez clara intencionalidad política de fondo, de carácter socialista democrático.

El triunfo de la revolución portuguesa en abril de 1974 constituyó un nuevo factor de optimismo, esperanza y ánimo para los demócratas españoles. Actuando po-

sitivamente, incluso el ibérico orgullo nacional se veía herido; ya no eran sólo los franceses o los ingleses: hasta Portugal se adelantaba a España en conseguir la democracia; después sería Grecia (el 23 de julio del mismo 74) poniendo fin a una dictadura militar de siete años. Los debates teóricos y políticos sobre la evolución portuguesa sirvieron de pretexto para aclarar y avanzar posiciones respecto a la situación española. Aparte de ese factor concreto, obras como las de Gregorio Peces-Barba, *Derechos fundamentales,* Jorge de Esteban, *Desarrollo político y Constitución española* (ambas de 1973); J. A. González Casanova, *La lucha por la democracia en España,* o Ramón Tamames, *Un proyecto de democracia para España* (las dos de 1975), fueron un buen muestrario de problemas y muy positivas alternativas en aquellos momentos.

La preocupación, lógica, por el tema del Estado se complementaba también desde el punto de vista del ciudadano y de la sociedad civil. Nuevos movimientos sociales, feministas y ecologistas principalmente (menos, todavía entonces, pacifistas) se manifiestan ya con fuerza en la vida pública española y en torno a los problemas allí planteados surgen las primeras publicaciones de importante incidencia renovadora.

Ha quedado, intencionadamente, para el final el problema de las culturas nacionales —Salvador Espriu sería el mejor símbolo—, tema que arrastra una dura y compleja historia, reivindicación fundamental para las fuerzas de oposición al franquismo, hecho histórico y sociológico que está en la base del Estado de las autonomías que surge, recogiendo todo ese pasado, en la Constitución de 1978.

Por razones fácilmente comprensibles no es mucho lo que sobre esta cuestión pudo publicarse en España antes de 1975: trabajos de G. Trujillo, J. Ferrando, J. Busquets, Jordi Borja y Manuel Castells sobre federalismo, autono-

mías, regionalismo y sociología de las nacionalidades. Y también algunos estudios sobre buena parte de las regiones y nacionalidades que conforman España, bibliografía que puede localizarse, por ejemplo, en mi ya mencionado libro sobre el pensamiento de esos años que van de 1939 a 1975. Es indudable que estos estudios sobre la diversidad de las culturas regionales y nacionales contribuyeron por entonces muy poderosamente a un cambio en el entendimiento y la configuración política del Estado español.

Quedaba claro tras los acontecimientos de estos últimos años (asesinato de Carrero Blanco, fracaso del Gobierno Arias, enfermedad de Franco en el verano del 74, formación en París de la «Junta Democrática», reivindicaciones nacionalistas y sindicales, fortalecimiento fundamental del PSOE, etc.) que la principal fuerza y la dirección básica del cambio político tenía que radicar en la oposición democrática; que no podrían aceptarse «asociaciones» más o menos domesticadas (dentro del «Movimiento») sino sólo una legalización de todos los partidos políticos; que tendría, pues, que haber una total amnistía política y sindical y que no se admitiría una mera reforma de las «Leyes fundamentales» franquistas, sino que se exigiría la libre elección de representantes del pueblo para la elaboración y promulgación de una verdadera Constitución democrática. A todo eso y a algunas cosas más, que no implicaban ni necesitaban la utilización de la violencia, es lo que, como vía para el cambio, entonces se llamó «ruptura democrática»; la petición común, el clamor popular siempre, y hasta el final, creciente, fue en todos esos meses —recuérdese— el de «¡amnistía y libertad!».

Fue un verano de muerte y de muertos el de 1975, que se prolongaría ya hasta el final mismo del otoño; empezó con la muerte de Dionisio Ridruejo el 29 de junio,

muerte natural (totalmente antinatural, cuando faltaba ya tan poco tiempo para el final); siguió con la locura de los asesinatos producidos en cadena por ETA, FRAP, GRAPO y otros diversos grupos más o menos incontrolados, y terminó —ya en el otoño— con la extinción, tras cruel y larga agonía, del sempiterno Jefe del Estado, general Francisco Franco. En medio de tanta muerte hubo la detención, con procesamiento y expulsión del Ejército de los miembros de la «Unión Democrática Militar», la promulgación en agosto de un intolerable decreto-ley supuestamente antiterrorista pero fundamentalmente antidemocrático y, finalmente, la explosión del conflicto con Marruecos por el Sahara, con «marcha verde» y demás, justo en los días en que Franco, ya desahuciado, era sometido sin piedad a operación tras operación, negándose sus adictos a aceptar lo que en verdad y después de tantos años a todos nos parecía imposible: su muerte y su desaparición de la vida política española y también de nuestras propias vidas.

No digo que para todos fuera así: pero para los de mi generación y para los más cercanos a ella, especialmente y con un carácter muy específico para los demócratas —permítaseme este «desahogo personal» en una obra tan seria como ésta—, aquella madrugada del 20 de noviembre de 1975 estoy seguro que quedará ya para siempre en sus memorias como algo absolutamente imborrable; y también a la vez como algo que venía a abrir entre los españoles nuevas e inciertas posibilidades de esperanza. Uno, por de pronto, no acababa de creerse que fueran, al fin, verdad aquellas tres palabras —«Franco ha muerto»— que aparecían silenciosas, inmóviles, fijas durante largos minutos en la pantalla fría del televisor, aquellas palabras que la gente se repetía en voz baja por el teléfono o al encontrarse apresuradamente en la calle —el momento era de serenidad más que de bullicio—, las que

estaban en letras enormes en la primera página de todos los periódicos, las que se desgranaban de manera monorrítmica e insistente en los teletipos de todo el mundo en aquellos momentos: «Franco ha muerto». El futuro, este futuro había, al fin, comenzado. Y la revista *Cuadernos para el Diálogo* rotulaba toda la cubierta del inmediato número (¡y en letras rojas!, hizo observar entonces más de uno) con, otra vez, también tres solas y definitivas palabras: «España quiere democracia».

BIBLIOGRAFÍA

La dictadura franquista

I. Obras sobre historia y análisis político

Álvarez Bolado, Alfonso, *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1945)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976.

Artigues, Daniel, *El Opus Dei en España. Su evolución ideológica y política: 1928-1957*, París, Ruedo Ibérico, 1.ª ed., 1968; 2.ª ed. ampliada, 1971.

Biescas, José Antonio, y Tuñón de Lara, Manuel, *España bajo la dictadura franquista (1939-1975)*, Barcelona, Labor, 1980.

Carra, Raymond, y Fusi, Juan Pablo, *España, de la dictadura a la democracia*, Barcelona, Planeta, 1979.

Esteban, Jorge de, y López Guerra, Luis, *La crisis del Estado franquista*, Barcelona, Labor, 1977.

Fusi, J. P.; Vilar, S.; Preston, P., *De la dictadura a la democracia. Desarrollismo, crisis y transición (1959-1977)*, Historia de España, tomo 13, extra XXV de «Historia 16», febrero 1983.

Gallo, Max, *Histoire de l'Espagne franquiste*, 2 vols, París, Marabout Université, 1969 (trad. cast. en Ruedo Ibérico, París).

Georgel, Jacques, *Le franquisme. Histoire et bilan (1939-1969)*, París, Editions du Seuil, 1970 (trad. cast. en Ruedo Ibérico, París).

Hermet, Guy, *L'Espagne de Franco*, París, Armand Colin, 1974.

Linz, Juan J., *Una teoría del régimen autoritario. El caso de España* (1964, en inglés), incluido en la obra colectiva «La España de los años 70» (dirigida por M. Fraga, J. Velarde y S. del Campo), vol. III, tomo I, Madrid, 1974.

Maravall, José María, *Dictadura y disentimiento político: obreros y estudiantes bajo el franquismo,* Madrid, Alfaguara, 1978.
Mesa, Roberto (ed.), *Jaraneros y alborotadores. Documentos sobre los sucesos estudiantiles de febrero de 1956 en la Universidad Complutense de Madrid,* Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1982.
Morodo, Raúl, *Por una sociedad democrática y progresista* (en especial su capítulo I, pp. 25-145, sobre «Dictadura y cultura de hibernación: la oposición intelectual y política al franquismo»), Madrid, Turner, 1982.
Payne, Stanley G., *Franco's Spain,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967.
Preston, Paul (ed.), *Spain in crisis. The Evolution and Decline of the Franco Regime,* Hassocks (Sussex), The Harvester Press, 1976 (trad. cast. Fondo de Cultura Económica, 1978).
Ramírez, Luis, *Francisco Franco. Historia de un mesianismo,* París, Editorial Ruedo Ibérico, 1964.
Ramírez, Manuel, *España, 1939-1975: Régimen político e ideología,* Madrid, Guadarrama, 1978.
— (y otros autores), *Las fuerzas ideológicas de un régimen* (España, 1939-1945), Zaragoza, Libros Pórtico, 1978.
Ridruejo, Dionisio, *Escrito en España,* Buenos Aires, Losada, 1962.
Tamames, Ramón, *La República. La era de Franco,* Madrid, Alianza y Alfaguara, 1973.
Tierno Galván, Enrique, *Cabos sueltos,* Barcelona, Bruguera, 1981.
Tuñón de Lara, Manuel (y otros autores), *Ideología y sociedad en la España contemporánea. Por un análisis del franquismo,* Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1977.
Tussell, Javier, *La oposición democrática al franquismo (1939-1962),* Barcelona, Planeta, 1977.
Vilar, Sergio, *Protagonistas de la España democrática. La oposición a la dictadura, 1939-1969,* París, Ediciones Sociales, 1969 (2.ª ed., Barcelona, Ayma, 1976).

II. Obras sobre historia del pensamiento

Abellan, José Luis, *La cultura en España. Ensayo para un diagnóstico,* Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971.
—, *La industria cultural en España,* Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1975.
— (ed.) y otros autores, *El exilio español de 1939* (6 vols.), Madrid, Taurus, 1976-1978.
Aranguren, José Luis L., *Memorias y esperanzas españolas,* Madrid, Taurus, 1969.

Barral, Carlos, *Años de penitencia,* Madrid, Alianza, 1975.
Barral, Carlos, *Los años sin excusa,* Barcelona, Barral, 1978.
Bozal, Valeriano, «Cambio ideológico en España» (1939-1975), *Zona Abierta,* núm. 5, otoño 1975-1976, pp. 61-75, y muy ampliado en su libro *Ideología (Política), Filosofía. El intelectual colectivo y el pueblo,* Madrid, Alberto Corazón Editor, 1976.
Castellet, José María (y otros autores), *La cultura bajo el franquismo,* Barcelona, Ediciones de Bolsillo, 1977.
Díaz, Elías, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975),* Madrid, Tecnos, última edición, 1992.
—, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
—, *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón,* Madrid, Alianza Editorial, 1994.
García San Miguel, Luis, «La generación de 1936», en la obra colectiva *Las ideologías en la España de hoy,* Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972.
Laín Entralgo, Pedro, *Descargo de conciencia (1930-1960),* Barcelona, Barral, 1976.
López Pina, Antonio, y Aranguren, Eduardo L., *La cultura política de la España de Franco,* Madrid, Taurus, 1976.
Mainer, José Carlos, *Literatura y pequeña burguesía en España,* Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1972.
Marichal, Juan, *El nuevo pensamiento político español,* México, Finisterre, 1966.
Marsal, Juan Fco. (y otros autores), *Pensar bajo el franquismo. Intelectuales y políticos en la generación de los años cincuenta,* Barcelona, Península, 1979.
Materiales, Revista, *Documentos del movimiento universitario bajo el franquismo,* Madrid, 1977.
Montoro Romero, Ricardo, *La Universidad en la España de Franco (1939-1970): Un análisis sociológico,* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1981.
Oltra, Benjamín, *Pensar en Madrid: Análisis sociológico de los intelectuales políticos en la España franquista,* Barcelona, Euros, 1976.
Revistas (además de las citadas en el texto, y entre otras, *Ajoblanco, Argumentos, El Cárabo, El Viejo Topo, Materiales, Negaciones, Ozono, Papers, Sistema, Taula de Canvi, Teorema, Teoría y práctica, Zona Abierta,* etc.
Ridruejo, Dionisio, *Entre literatura y política,* Madrid, Seminarios y Ediciones, 1973 (en especial, su trabajo sobre *La vida intelectual española en el primer decenio de la postguerra,* pp. 15-58).
Sastre, Alfonso, *La revolución y la crítica de la cultura,* Barcelona, Grijalbo, 1970.

Triunfo, Revista, *La cultura en la España del siglo XX*, número monográfico, 507, extra, Madrid, 17 de junio de 1972 (en especial para la etapa posterior a 1939, las colaboraciones de Aurora de Albornoz, Max Aub, Dionisio Ridruejo, Alfonso Sastre e Isaac Montero).

Zona Abierta, Revista, *La filosofía actual en España*, Madrid, número 3, primavera de 1975.

Epílogo

EL CENTAURO TRANSMODERNO: LIBERALISMO Y DEMOCRACIA EN LA DEMOCRACIA LIBERAL

Rafael del Águila
Universidad Autónoma de Madrid

A Cándido y Marta

1. Introducción

La democracia liberal ha triunfado: no existe régimen político alguno en el mundo cuya legitimidad pueda comparársele. Y esto es curioso. Primero, porque no hay nada cuyo origen haya sido tan local y casual, y que haya conseguido un nivel siquiera similar de legitimidad (ni ciencia, ni religión, ni filosofía alguna). Segundo, porque su triunfo es extremadamente reciente: hace tan sólo unos pocos años resultaba incluso impensable.

Y, sin embargo, eso no fue siempre así. Tanto para Platón como para Aristóteles la *demokratia* era una forma corrupta de gobierno. En tanto que poder del *demos* era, no sólo una forma de gobierno «de clase», sino el gobierno de la peor clase: la de los pobres e iletrados. La suerte del término no fue mejor en Roma o en la Edad Media. Pero es que incluso el XVIII fue un siglo difícil para la democracia. Kant la consideraba necesariamente un despo-

Triunfo, Revista, *La cultura en la España del siglo XX,* número monográfico, 507, extra, Madrid, 17 de junio de 1972 (en especial para la etapa posterior a 1939, las colaboraciones de Aurora de Albornoz, Max Aub, Dionisio Ridruejo, Alfonso Sastre e Isaac Montero).

Zona Abierta, Revista, *La filosofía actual en España,* Madrid, número 3, primavera de 1975.

Epílogo

EL CENTAURO TRANSMODERNO: LIBERALISMO Y DEMOCRACIA EN LA DEMOCRACIA LIBERAL

Rafael del Águila
Universidad Autónoma de Madrid

A Cándido y Marta

1. Introducción

La democracia liberal ha triunfado: no existe régimen político alguno en el mundo cuya legitimidad pueda comparársele. Y esto es curioso. Primero, porque no hay nada cuyo origen haya sido tan local y casual, y que haya conseguido un nivel siquiera similar de legitimidad (ni ciencia, ni religión, ni filosofía alguna). Segundo, porque su triunfo es extremadamente reciente: hace tan sólo unos pocos años resultaba incluso impensable.

Y, sin embargo, eso no fue siempre así. Tanto para Platón como para Aristóteles la *demokratia* era una forma corrupta de gobierno. En tanto que poder del *demos* era, no sólo una forma de gobierno «de clase», sino el gobierno de la peor clase: la de los pobres e iletrados. La suerte del término no fue mejor en Roma o en la Edad Media. Pero es que incluso el XVIII fue un siglo difícil para la democracia. Kant la consideraba necesariamente un despo-

tismo y no tenían mejor opinión los redactores de *El Federalista* al otro lado del Atlántico. Desde luego, el que Robespierre hablara elogiosamente de ella no contribuyó precisamente a aumentar su fama. Hay que esperar a la mitad del siglo XIX para que las referencias a la democracia adopten tonos positivos en medio de las luchas democratizantes de la clase obrera. De entonces acá el número de regímenes que se autodefinen orgullosamente de ese modo no ha hecho sino aumentar [1].

Tras la caída del comunismo puede decirse con justicia que en sus dominios no se pone el sol. Y es entonces, ironías de la historia, cuando menos seguros nos encontramos de su significado. Todos los arsenales de la teoría y ciencia de la política se esfuerzan por aclarar lo que nos parece cada vez más confuso: el significado de la democracia. Hay quien ha tratado de resolver estos enigmas conceptuales cambiando de término y recomendando otros más ajustados al funcionamiento real de estos sistemas (poliarquía, por ejemplo). Sin embargo, creo que

[1] Un breve repaso a la extensión de la democracia (liberal) como forma de gobierno puede ser de utilidad aquí. Alrededor de los años setenta del pasado siglo únicamente tres regímenes políticos podrían considerarse como aproximadamente democráticos, si nos contentamos eso sí con criterios de sufragio más bien pobres (o sea, restringidos) para definirlos. Sobre el comienzo de este siglo el número de democracias podría ser el de 9 entre las 48 naciones independientes que se repartían el globo. Estos números suben a 22 sobre 65 alrededor de los años treinta, si seguimos definiendo la democracia liberal de acuerdo con criterios que hoy nos parecerían inaceptables (en algunos casos sin voto para minorías raciales, sin sufragio para las mujeres, etc.). Tras la Segunda Guerra Mundial se produce una nueva expansión de la democracia que alcanza a los vencidos e incluso al tercer mundo, aunque a veces por tiempo bastante limitado. Los años setenta y ochenta contemplan una nueva ola democratizadora en el sur de Europa, América Latina y Asia. Alrededor del treinta por ciento de los regímenes políticos existentes eran democracias en 1985. Y aún quedaba el giro más espectacular: el que tras 1989 y la caída del muro de Berlín aguardaba al Este de Europa. *Vid.* G. Bingham Powell (1992), y la bibliografía allí citada.

R. L. Hanson está en lo cierto cuando señala la inutilidad de esa estrategia y afirma que la extensión de la democracia y la degradación de su significado son procesos paralelos: ambos no hacen sino reflejar el hecho de que nuestro lenguaje político es constituido en la acción política (1989, 69-71). Dicho de otra manera, la democracia existente no es el objeto, sino el resultado de las luchas en busca de una mayor igualdad, de un mayor control sobre los procesos políticos, de un mayor espacio para la autonomía. Es lo que se construye tras y en la lucha, no su apriori.

Pero sea como sea, nosotros hemos de lidiar en este capítulo con algunos de los enigmas de la democracia y para ello hay inevitablemente que adoptar una posición metodológica. La aquí escogida es la siguiente. En lugar de enfocar el problema de la democracia liberal en términos de modelos alternativos o de fases históricas sucesivas he elegido una estrategia narrativa que creo cumple funciones interesantes. He personalizado los componentes de la democracia liberal, he constituido dos personajes, dos caricaturas, dos posiciones políticas diferenciadas y he tratado de describir tanto sus ambigüedades internas como su problemática relación mutua. Este punto de partida nos dará, según creo, la oportunidad de apreciar la peculiar anfibología con la que nuestros valores se presentan en el mundo político contemporáneo. Una posible ventaja de esta estrategia es que no se ve obligada a ordenar las diferencias en un *continuum* temporal (antes y después, es decir, las cronologías que acompañan a la idea de fases históricas) o en un conjunto de alternativas cerradas y claras (uno se posiciona aquí o uno se posiciona allá, es decir, las elecciones binarias que suelen acompañar a la idea de modelos alternativos). Por el contrario, esta estrategia de los personajes permite no cerrar la ambigüedad y mantener una concepción más abierta del

asunto de la democracia liberal sin perder por ello la posibilidad de narrar con un cierto orden su problemática.

Los dos personajes que desarrollaremos en lo sucesivo tienen nombre propio. Son el liberal y el demócrata [2]. Cada uno de ellos constituye una forma bien conocida contemporáneamente de enfocar los problemas de la vida política actual. Explícita o implícitamente esta división puede encontrarse en Dewey (1980), Macpherson (1977), Barber (1984), Held (1987) o Warren (1992). No obstante, la significación y algunas de las peculiaridades del tratamiento de ambas figuras que aquí se realizará deben ser aclaradas cuanto antes.

Hay que señalar, en primer lugar, que hablamos *al tiempo,* de posiciones políticas y de identidades políticas. O sea, que sugerimos que ambas posiciones (liberal y democrática) tienen impacto sobre el carácter y la identidad de cada personaje (el liberal y el demócrata). Con otras palabras, estamos tratando con posiciones políticas (ambiguas) y también con problemas de identidad política (y, quizá, simplemente de identidad en general). Ocu-

---

[2] He estado tentado de realizar entre ambos personajes una división por géneros. Desde luego habría razones para ello, pues, parece ser, la femineidad sería una categoría que contendría valores cercanos a los de la figura del demócrata (solidaridad, sentido de comunidad, etc.), mientras la masculinidad se hallaría más cerca del liberal (autonomía individual, competición, etc.). En el último momento he abandonado esa idea porque, en primer lugar, obligaría a continuas puntualizaciones que complejizarían todavía más el ya de por sí complejo relato sobre ambos personajes. En segundo lugar, porque, después de todo, ambas categorías no acaban de casar con las de liberal y demócrata (piénsese en la importancia y centralidad de la vida privada para el liberal o en la idea de autorrealización en la esfera pública del demócrata). Esto no obsta para que sea perfectamente posible construir una narración en la línea indicada si los objetivos descriptivos fueran distintos de los que aquí se persiguen. (Siempre y cuando creamos que las categorías de femineidad y masculinidad más arriba definidas son efectivamente así. Cosa que, después de todo, resulta más que dudosa.)

rre, sin embargo, que se trata de dos caricaturas que requieren a veces de una cierta simplificación de rasgos. Los dibujos, en efecto, son de trazo grueso. Sin embargo, esa simplificación tiene objetivos concretos.

Aspira, en primer lugar, a ofrecer una redescripción de nuestras tradiciones políticas en términos relativamente nuevos. En segundo lugar, puede contribuir a una relectura de nuestro mundo político contemporáneo a la luz de esa redescripción. Por último, quiere ser una fórmula que nos ayude a repensar el mundo político actual con nuevas categorías y dentro de narraciones que iluminen aspectos y elementos dejados en la oscuridad por nuestros lenguajes políticos tradicionales que, conviene subrayarlo, proceden masivamente del siglo pasado.

En tanto que personajes o posiciones políticas ninguno de los dos (liberal o demócrata) posee, por así decirlo, en exclusiva a un autor, a un concepto o a una argumentación. Es decir, existen autores, conceptos, problemas o argumentaciones que son comunes a ambas posiciones, aunque no sean utilizados de la misma manera ni con los mismos fines. Así, hay autores (como J. S. Mill o J. Rawls) que pueden ayudar a desarrollar argumentativamente ambas posiciones; hay conceptos (como el de autonomía o el de libertad) que ocupan a ambos personajes; hay problemas (como el de la diferencia o el de la formación de decisiones colectivas) que les son comunes. Pero si, a veces, escuchamos interpretar a ambos personajes variaciones sobre un mismo tema, esto no significa que exista acuerdo entre ambos sobre la forma, el enfoque o las consecuencias de sus respectivas argumentaciones.

Es inútil, por lo demás, intentar referir unívocamente a ideologías o partidos a esas posiciones (liberal o democrática). En el mundo político real ambos personajes se mezclan, aunque es indudable que suelen existir en

aquellos inclinaciones o simpatías bastante evidentes hacia una u otra concepción de la política.

Del mismo modo, existen algo así como «puntos de no retorno» en la constitución de cada posición o de cada identidad (liberal o democrática). Puntos de fricción que parecen irreconciliables en el vocabulario que poseemos para narrarlos. Así, por ejemplo, la concepción de la política como control y representación de intereses frente a la concepción de la política como participación y acuerdo. Sin embargo, aun cuando no poseamos un metarrelato capaz de traducir las escisiones a un nivel superior al de las argumentaciones encontradas, sí podremos, según creo, identificar su aparición en un campo de problemas comunes (aunque no, repito, de soluciones comunes).

2. El liberal

El mito de origen

Lo primero de lo que el liberal debe pertrecharse es de un origen. Y no un origen cualquiera (histórico o biológico), sino uno capaz de dar al tiempo cuenta de sus valores básicos y de su naturaleza. Este es su mito de origen.

Érase una vez un grupo de hombres [3] que vivían aislados en montañas, desiertos y valles arrostrando todo tipo de riesgos y peligros producidos por las fuerzas de la naturaleza o la agresividad de otros hombres. Hay quien cuenta (Hobbes, por ejemplo) que aquella condición era extremadamente cruel y peligrosa, que todos se compor-

[3] Que se trata de hombres y no de seres humanos ha sido brillantemente explicado por C. Pateman, 1989.

taban como lobos, que a todos, del más fuerte al más débil, les inundaba el miedo. Para otros (Locke o Rousseau, por ejemplo) tal descripción es exagerada puesto que en aquel entonces los hombres daban lo mejor de sí mismos, vivían en paz, ayuda mutua y armonía. Es el caso que un buen día, impulsados por motivos variados (el miedo, la justicia o la propiedad), aquellos hombres se reunieron en un claro del bosque armados únicamente con su razón y su capacidad de elección. Lo cierto es que los distintos comentaristas de aquel instante mítico no nos han aclarado cómo poseían los hombres aquellas capacidades y los más de ellos parecen creer que las tenían escondidas en algún pliegue de su individualidad. Razón y capacidad de elección les pertenecían, pues, antes de encontrarse. Fue entonces cuando tras deliberar sobre sus intereses individuales (no tenían otros sobre los que deliberar) tomaron una decisión trascendente: pactar y crear a través del pacto la sociedad civil y el Estado (y, a veces, una sociedad civil a través del Estado). Estos nuevos artefactos cumplirían funciones desde entonces decisivas en sus vidas: les protegerían y les garantizarían unos derechos que de todos modos ellos ya tenían. Ese es el contrato social que sella el inicio de nuestro mundo civilizado. Esta es la historia que encarna el mito del liberalismo y del individuo liberal [4].

Individuo, autonomía, intereses y razón

El individuo liberal es, pues, un individuo aislado. Desde un principio el liberal se consideró como un átomo autónomo y autosuficiente. Su aislamiento esencial

[4] Tanto esta historia como la que narra el mito de origen del demócrata están inspiradas en T. B. Strong, 1992.

puede describirse a través de dos ejes: era, en primer lugar, aislamiento respecto del mundo natural y era, en segundo lugar, aislamiento respecto de los otros individuos.

Durante mucho tiempo el liberal pudo buscar ayuda para fundamentar su soledad en la idea de ciencia y de observador distanciado del mundo. La separación positivista entre hecho y valor le ayudó en esa tarea y al tiempo le dotó con una argumentación convincente para reivindicar la esencial «objetividad» del saber obtenido desde esa atalaya. Racionalismo y empirismo se aliaron en esta peculiar tarea de afirmación del individualismo solitario. Fue probablemente Montaigne el primero en valorar la experiencia individual como fuente de todo saber. Pero hay que aguardar a Descartes para encontrar una formulación filosófica en la que el fundamento del saber se encuentra encerrado en el yo pensante, única garantía de certeza. Francis Bacon ayudó igualmente a este desarrollo con su desconfianza hacia la sabiduría y las verdades heredadas y su reivindicación de la experiencia individual. Locke, por su lado, se preocupó de desarrollar la idea de los sentidos individuales como fuente de experiencia y certeza racional.

En todos los ejemplos que anteceden, al aislamiento individual corren paralelas, no sólo la certeza del saber, sino la certidumbre respecto del mundo entendido como un compuesto de partículas y átomos individuales. Ese atomismo fundamenta teorías como las de Hobbes o Bentham en las que las «mónadas humanas» separadas constituyen el punto de referencia último de la realidad social y de las acciones políticas. La idea de «autoposesión» de los individuos, su consideración como señores y propietarios de sí mismos («Master of himself and Propietor of his own person», por utilizar las palabras de Locke; «over himself, over his own body and mind, the

individual is sovereign», si se prefieren las de John Stuart Mill), completa bastante bien el cuadro de referencias argumentativas al que el liberal echa mano para definir al mundo y a sí mismo.

En definitiva, el liberal entiende al individuo átomo, aislado y autosuficiente como el punto de partida de su identidad política. Sujeto de derechos y obligaciones en tanto que individuo (no en tanto que miembro de una corporación, no en tanto que miembro de una comunidad particular), la autonomía de su juicio y de su voluntad preceden a todo lo demás. En este sentido nos hallamos claramente ante un individuo prepolítico, es decir, su definición no requiere tomar en consideración el establecimiento de lazos sociales o políticos, es previa a cualquier contacto con otros seres humanos y se produce por el hecho mismo de la natalidad. Las ideas de «derecho natural», del hombre abstracto como sujeto de derechos, del hombre prepolítico como origen y punto de referencia del contrato social, etc., cuadran con esta perspectiva.

Pero es que, además, no es sólo que el individuo sea prepolítico, es que la política y la colectividad serán desde entonces explicadas en términos individualistas. Así, en efecto, sucede con toda la tradición contractualista. El Estado, la sociedad civil y la política surgen para llenar un hueco dejado por el estado de naturaleza: la garantía de los derechos naturales. No es otro su origen, tampoco su objetivo. Toda comunidad surge como consecuencia de pactos decididos por los sujetos aislados para mejor promover sus intereses individuales.

Lo que el mundo antiguo temía más que a la muerte, la separación respecto de la comunidad, el ostracismo o el exilio, se constituye ahora en fundamento del pensar y el actuar político así como de la libertad. Sócrates, que prefirió morir antes que exiliarse, no entendería demasia-

do esa nueva concepción de la libertad de los modernos. Probablemente tampoco compartiría la concepción de la naturaleza humana que aguarda tras esa reivindicación del individualismo liberal.

Hume y el utilitarismo de Bentham o James Mill refinan esta visión liberal individualista y la dotan de base «científica». De acuerdo con ellos los seres humanos tienen un motor impulsor «interno» bastante claro: sus deseos y apetitos. Bentham escribía: «la naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el dominio de dos dueños soberanos: el placer y el dolor» (*Introducción a los principios de la moral y la legislación*). Esencialmente egoísta el individuo sabe que sus deseos (huir del dolor y perseguir el placer) poseen algo así como una independencia soberana dentro de sí mismo y que gobiernan todos sus actos. Pensadores por otros conceptos tan distantes entre sí como Hobbes, Hume y Bentham se mostrarían de acuerdo con esto. Y, naturalmente, los deseos son para el liberal los deseos expresados y reflejados en sus acciones y en sus elecciones. Es decir, son sus intereses mostrados a través de su comportamiento visible. La satisfacción de esos intereses se constituye, pues, en el centro político del mundo del liberal.

Y para que el individuo pueda realizar sus intereses cuenta, según el liberal, con una ayuda extremadamente útil: la razón. La razón guía a cada uno en la búsqueda de un fin que, en todo caso, no contribuye a determinar. O sea, la razón se constituye como el cálculo de medios y la estrategia de utilidades necesaria para servir a nuestros deseos. Hume la llamaba la esclava de las pasiones. La razón no selecciona fines, les sirve. Los apetitos y aversiones son el impulso, la razón su herramienta.

Este individuo pequeño, ambicioso, autointeresado, aislado, pasional, etc., es capaz, pues, de una gran racionalidad y de una inconcebible capacidad para diferir gra-

tificaciones, analizar satisfacciones posteriores preferibles, etcétera.

Y, en este sentido, no cabe augurar desigualdad alguna entre los seres humanos. Todos son homogéneos y esencialmente iguales. Nadie, ninguna autoridad, ninguna colectividad, debería expropiar este doble poder: el de los deseos sobre nosotros mismos, el de la razón como herramienta individual para su satisfacción. Pero esa igualdad no funciona, no puede funcionar, solidariamente. Es una igualdad desde el aislamiento: en los deseos y en el uso estratégico de la razón. No es contrario a la razón, diría Hume, preferir la destrucción del mundo a recibir un arañazo en mi dedo.

Pero esta descripción tiene, sin embargo, una expresión claramente positiva para el liberal: cada individuo es el mejor juez de sus propios intereses, dirá de nuevo Bentham. Y esta conclusión no parece nada arbitraria. Como señalará un liberal lejano del utilitarismo (Isaiah Berlin), si ese principio se abandonara, abriríamos el camino para que cualquier minoría que pretendiera saber mejor que los hombres concretos lo que éstos quieren, pudiera justificar su dominación. Es la protección de la autonomía individual, pues, la que justifica esa tesis.

Pero el problema es que la autonomía que se dice proteger desde la estrategia liberal tiene que superar otro obstáculo, al menos en el utilitarismo. En efecto, el principio fundamentador del placer convierte en instrumental incluso a ese valor central que le es aparentemente indispensable. El libertario Robert Nozick imagina la existencia de una máquina milagrosa dentro de la cual cualquier individuo enganchado mediante electrodos y flotando inconsciente pudiera experimentar cualquier cosa que deseara. La tesis de la experiencia aislada e individual unida a la idea de maximización del placer haría difícil para un liberal ocupando una posición utilitarista

no reconocer que esa máquina cumpliría mejor que ninguna otra cosa su utopía. Naturalmente si la elección de entrar en ella es fiel reflejo de los deseos del individuo, resulta inútil intentar oponerse a tal decisión desde una perspectiva utilitarista. El «mundo feliz» de esa variante de realidad virtual constituye a la vez la coronación de la autonomía utilitaria liberal, así como su negación. En los últimos tiempos la literatura liberal nos ha obsequiado con algunos ejemplos y discusiones paralelas a las que nos ocupan. ¿Es posible que alguien en el libre ejercicio de su autonomía decida convertirse en un esclavo? Y, de ser así, ¿podría ponerse en cuestión esa decisión?

Es claro que estas paradojas se deben a suscribir lo que podríamos llamar una concepción minimalista de la autonomía ligada a la afirmación de esencial aislamiento individualista de los seres humanos. En efecto, como ya hemos reiterado la idea de autonomía consiste simplemente en actuar según la propia inclinación. El esencial aislamiento en el que esa decisión se produce prohíbe criticar esa toma de postura desde conceptos como el de manipulación o el de falsos deseos o algo similar. Entonces el utilitarista está atrapado y debe releer toda la realidad compleja de las elecciones concretas del siguiente modo: puesto que X se eligió sin coacción física externa, tal elección (fuera cual fuese su contenido específico) refleja la esencial autonomía del sujeto (aislado) y no puede ser criticada [5].

Así pues, el resultado final de esta compleja argumentación es simple: los seres humanos, aislados y autosufi-

[5] Existe, desde luego, una forma de intentar evitar ese problema. John Stuart Mill escribirá que de lo que se trata es de comprender la utilidad en su sentido más amplio fundado en los intereses de los hombres como seres progresivos. Pero esta comprensión tan amplia del principio de utilidad de hecho inaugura nuevos problemas y, en lo que a nosotros nos interesa, acercaría esta perspectiva hacia el univer-

cientes, son impulsados por su naturaleza a la satisfacción de sus deseos, cosa que hacen mediante el uso (estratégico y, por tanto, no solidario) de su razón. Y, en estas condiciones, el problema que aparece en esta estrategia minimalista de la autonomía es el riesgo de desembocar en una especie de Mundo Feliz, que no podría ser criticado desde tan delgados presupuestos.

No obstante sería injusto restringir las posibilidades de argumentación del liberal en lo que hace al individualismo y la autonomía al mundo de Hume o Bentham. Hay otra importante tradición liberal para la cual el uso de la razón y la autonomía individual son entendidas de manera menos estrecha y que acerca algunos de sus temas a los problemas con los que tratará el demócrata.

En efecto, hay quien dentro de la estela del liberalismo puede argumentar que la razón no es una facultad de uso restringido al cálculo y la utilidad, sino que puede servir, precisamente, a la creación de principios generales dirigidos al establecimiento del bien público y del bien individual. Para Kant la razón permite al individuo liberarse de la tiranía de los deseos y apetitos y establecer principios universales que rijan el orden individual y colectivo. La autonomía en el uso de la razón así entendida sigue siendo, desde luego, crucial, pero, aunque es una facultad indispensable, para el liberal kantiano está conectada con la idea de *tarea*. Así, Kant hablaba de la ilustración como de una tarea que debía hacer a los hombres salir de un estado de minoría de edad y les elevaría a seres autónomos y capaces de dirigir su vida. La perspectiva cambia y la idea de autonomía parece referirse a una prescripción más que a una descripción de algo dado. Así, la autonomía se entiende ahora como pleno do-

---

so conceptual del demócrata con sus referencias a la felicidad, la emancipación, etc.

minio sobre las pasiones y como reflexión de acuerdo con principios puramente racionales. En este sentido, las particularidades de la situación (los deseos o los intereses) no deben afectar a la elección autónoma. Esto presupone un «elector» (un *self*) estable, constante e ideal/trascendental. Hay para quien (Rawls) tal sujeto puede mantener un equilibrio reflexivo entre la racionalidad (persecución de los propios intereses) y lo razonable (fines morales que dan lugar a la cooperación social). Pero, lo crucial aquí, es que la autonomía se estructuraría en términos de una subordinación de lo concreto empírico (los intereses y los deseos, según el liberal) a lo ideal-racional (la cooperación social).

No obstante, al igual que en la variante anterior, el individuo aquí sigue aislado y su labor política sigue siendo solitaria. En este aspecto tanto da que nos sumemos a la línea Hume-utilitaristas-rational choice que a la formada por Kant-Rawls-Dworkin. El individuo es entendido en su soledad y también de manera peculiarmente abstracta. Las críticas a la abstracción de ese ente fundamentador se han dirigido contra la variante kantiana, pero igualmente podrían dirigirse a la alternativa. En efecto, si es cierto que los supuestos de ese sujeto kantiano «sin carne ni sangre», como diría Nietzsche, se derivan de su construcción trascendental, no lo es menos que el individuo depredador de la tradición liberal alternativa es igualmente una construcción mental que, bajo la apariencia de «reflejar» comportamientos empíricos, en realidad supone una abstracción todavía más poderosa que en el caso anterior.

Mercado y gobierno limitado

Pero aquí surgen algunos problemas al contemplar todo este asunto desde la perspectiva, no del individuo

aislado, sino de la vida en común en la que esos individuos en todo caso están embarcados.

En efecto, dado que todos los individuos son esencialmente autónomos e iguales, y dado que todos tienen el juicio (la racionalidad) suficiente para apreciar sus deseos (intereses, necesidades), así como para resolver la vía más adecuada para su satisfacción, debido al medio de escasez en el que inevitablemente viven —o bien a la infinitud de los deseos de apropiación y goce de los individuos así definidos—, necesariamente unos individuos terminan por entrar en conflicto con otros. Cada individuo, cada liberal, usa en ese momento de la estrategia, del cálculo de utilidades o de la elección racional para promover la satisfacción de sus deseos aun a costa o, mejor dicho, siempre a costa de la satisfacción de los deseos de los demás. Es decir, que para cada uno el resto de sus conciudadanos son básicamente competidores y depredadores agresivos que se definen, bien como meros medios para la satisfacción de las necesidades propias, bien como obstáculos para el logro de los propios intereses. Tanto la libertad como el poder son definidos por el liberal según un modelo de suma cero: si yo aumento mi margen de libertad es a costa del margen de libertad de otro, si yo obtengo más poder es a costa de convertir en impotente a alguien, si yo logro mayor placer es, presumiblemente, a costa del displacer de otros. Con otras palabras, en este juego de depredadores «lo que yo tengo, no lo tienes tú».

Y, sin embargo, el liberalismo idea muy pronto un mecanismo para convertir en socialmente presentables a ese conjunto de depredadores. Para Adam Smith ese mecanismo se llama mercado capitalista. En él los egoístas se ordenan y persiguiendo sus propios y mezquinos intereses acaban colaborando a algo así como el bien colectivo. O, quizá más exactamente, el mercado ordena de manera

armónica lo que parecía a primera vista un inevitable conflicto entre individuos que acabarían en «guerra» (como en Hobbes). La «mano invisible» produce inopinadamente un bien general allí donde sería de esperar, más bien, un daño general. Mandeville nos contaba a este respecto una fábula, la fábula de las abejas, en la que intentaba describir cómo los vicios privados daban lugar a virtudes públicas y cómo lo que se necesita es, precisamente, egoístas desconsiderados y capitalistas depredadores, para conseguir un marco social pacificado y libre.

La vinculación entre capitalismo y liberalismo encuentra en estas metáforas del mercado su lugar adecuado. El postulado individualista que inclinaba en dirección del igualitarismo político, se ve rectificado en esta argumentación gracias a la definición del hombre económico como apropiador. Dos clases sociales bien diferentes surgen aquí: la de los propietarios y la de los no propietarios. Esta escisión sirvió durante años al liberalismo oligárquico: la dependencia de los no propietarios respecto de los primeros justificaba una inferencia de ausencia de juicio político que permitía su exclusión de los derechos políticos. Como diría Macpherson, todo sucedía como si aquel que no tiene la propiedad sobre las cosas perdiera por ello la propiedad de su propia persona.

Quizá las teorías contemporáneas de los partidarios de un Estado mínimo tengan también su mejor lugar en este punto de la argumentación liberal. De hecho, aunque la división apuntada ya no sirve a la exclusión de los derechos políticos (de sufragio), sí puede servir a una reivindicación de la no participación política (apatía) como funcional para el sistema o bien al recorte drástico de los derechos sociales igualadores.

Para Hayek, por ejemplo, es necesario dejar a la esfera económica fuera del control del «demos», esto es, fuera del control del colectivo. Naturalmente se maneja de

nuevo en apoyo de esta tesis la idea de que el orden espontáneo del mercado resulta justo y deseable y de que cualquier orden político decente debe limitar la acción gubernamental. Así, por ejemplo, no hay justicia alguna en los mecanismos redistribuidores del Estado social que tratan de confiscar la riqueza de los que han triunfado y mantener la dependencia de los necesitados a través del reforzamiento de las organizaciones corporativas de interés (léase sindicatos, por ejemplo) y aplastando la libertad e iniciativa individuales. Realizar estas operaciones a través de la apelación a la justicia social no deja de ser, desde este punto de vista, un sarcasmo. No se trata de justicia, dado que, según comentan los Friedman, la igualdad de resultados está en claro conflicto con la libertad, y al parecer también lo estaría todo lo que apuntara en semejante dirección. La razón de ello parece clara a los partidarios del Estado mínimo: ningún criterio redistribuidor, nos dice Nozick, puede mantenerse sin una continua interferencia en la vida de la gente.

Reaparecen aquí con nuevo ropaje viejas argumentaciones liberales. La intervención igualadora del Estado, el control del mercado desde la voluntad popular, etc., no son más que fórmulas que sirven a una nueva tiranía de las abstracciones indeseables sobre lo único real y lo único que se debe proteger: el individuo y sus intereses. De hecho, el liberal no simpatiza con la idea de colectividad o de voluntad colectiva en cualquiera de sus versiones. La idea de que se trata de diseñar un mecanismo de agregación de intereses y particularidades es el corazón de su argumentación. Incluso se ha puesto en cuestión que fuera posible arribar a decisiones colectivas que cupiera calificar como racionales. Así, el teorema de Arrow, trata de demostrar que de la agregación de decisiones individuales no surge ningún tipo de bien común o elección social racional. Es bien cierto que parte de esa de-

mostración de imposibilidad está basada en el propio enfoque individualista liberal, esto es, en las fuertes asunciones sobre las preferencias individuales como prepolíticas, etc. Pero no lo es menos el hecho de que a lo que ese teorema señala es a la dificultad de llegar al «nosotros» desde el «yo», dificultad que es común a toda la estrategia liberal, incluida la de cuño kantiano.

Es evidente, no obstante, que en el lado kantiano se ofrece una nueva fórmula al liberal para pensar el tema de lo colectivo, bien que emparentada con la recién analizada. La idea de voluntad colectiva es aquí posible, pero sujeta a determinadas constricciones. En efecto, la única fórmula de superar la paradoja de la «insociable sociabilidad» es alejarse del mundo empírico de lo irreconciliable. En estas condiciones, la voluntad colectiva será voluntad general si, y sólo si, los individuos son guiados en la deliberación no por sus intereses sino por su razón. En este sentido, la voluntad general es un concepto lleno de sentido, pero abstraída de las necesidades y deseos de los ciudadanos concretos y focalizada en las ideas de universalidad y generalidad. La ventaja de esta idea es dar entrada a unos mínimos de racionalidad y moralidad (tratar a los demás como fines en sí mismos, imperativo categórico, etc.) en la vida pública. Su desventaja quizá se aprecia en la clara distinción kantiana entre Estado republicano (conforme a las ideas de voluntad racional de los sujetos) y Estado democrático en el que la voluntad empírica del pueblo se impone sin restricción alguna y es, por tanto, gobierno despótico (*vid.* J. L. Colomer, 1991). Hay, pues, también en el corazón de esta argumentación un giro elitista que, como luego se verá, es igualmente un problema para la narración del demócrata sobre estos temas.

Sea como fuere, en estas condiciones la tarea política del liberal resulta ser la de construir un sistema político

en el que al tiempo se proteja la individualidad autónoma, plural y adquisitiva («concreto-empírica») y pueda convivirse pacíficamente con los demás cuando el orden natural (del mercado o de la sociedad civil) ya no parecen garantizarlo. Es decir, o el liberalismo se mantiene en el idílico mundo de la armonía natural de las instituciones sociales y económicas o, como es ahora el caso, tiene necesariamente que acudir al Estado como instrumento disciplinador y enmarcador de conductas. Después de todo, el liberal no es un anarquista. No es de extrañar que Hobbes dé con una solución drástica a ese dilema: el Leviatán procurará la paz aunque sea a costa de la autonomía. Tampoco que Hegel busque la superación de la irreconciliable lucha que se produce en la sociedad civil en un escalón «superior», esto es, de nuevo el Estado.

Pero éstas no son las soluciones liberales típicas. Uno de los lugares donde más cómoda se ha sentido esta argumentación en línea liberal es en el vocabulario utilitarista.

El único criterio de bien común defendible es, según se nos dice, el de «la mayor felicidad para el mayor número». Sin embargo, como James Mill recordaba en *Del Gobierno,* la esencial tendencia de todo poder no controlado a expandirse y a poner a los demás a su servicio, «el deseo del ser humano de someter a la persona y hacienda de otro a sus placeres, pese al daño o la pérdida de placer que eso ocasione al otro individuo, es la base del Gobierno». De aquí surgen varias ideas, algunas ya apuntadas anteriormente: la primera, que, dado que cada uno es el mejor juez de los propios intereses, eso implica la necesaria participación política de todos y, la segunda, la necesidad de someter al poder político a un control que impida los excesos gubernamentales.

Pero, curiosamente, la idea de participación política igualitaria pronto se edulcora en la tradición utilitaria li-

beral y se somete a un giro elitista. Esto tiene su lógica, puesto que el origen del igualitarismo liberal es parasitario de la idea de maximización de la felicidad (placer, poder) recién aludida. En efecto, una distribución igualitaria del poder político sería aconsejable si (y sólo si) produjera una maximización de los intereses individuales y/o colectivos [6], pero en caso de que exista otro medio para esa maximización (por ejemplo, un gobierno representativo con voto restringido), esta última debe ser la solución recomendada. Y, de hecho, el que el principio de igualdad no tenga un peso independiente del de la maximización de intereses individuales, hace coherente la recomendación del mismo James Mill en el sentido de que es necesario ampliar el sufragio, pero únicamente a las personas cuyos intereses no estén incluidos en los de otros. Es decir, ni los niños, ni los menores de cuarenta años, ni las mujeres (grupos todos cuyos intereses, al parecer, están —mejor— representados por otros grupos: los padres, los mayores, los maridos) debería disfrutar de derecho a voto. Nadie haría suya hoy esta tesis, pero quizá sí la paralela que señala a los «expertos» o a las articulaciones de intereses organizadas como los que mejor «representan» y gestionan los intereses de la población en general. Y es que acaso la idea de representación (y de representación de intereses) sea la única manera en la que el liberal utilitarista pueda salvar la aparente contradición en la que se encontraría si no recomendara el sufragio universal (en el siglo XIX) o la participación política extensiva (contemporáneamente).

Respecto del control de los representantes, al que en todo caso nos referiremos también más adelante, la idea

[6] El liberal, cuando habla como un utilitarista, se mueve con una cierta ambigüedad respecto de si se trata de intereses individuales o colectivos. De hecho, puede ser leído en ambas claves. Pero, lo importante, es que ambas claves no son coincidentes. O sea, que se trata de cosas distintas.

que lo preside es la desconfianza. De Bentham se ha dicho que contemplaba a los gobernantes como criminales en potencia (*vid.* J. M. Colomer, 1991, 79) y lo cierto es que no es de extrañar cuando las tesis sobre el autointerés como único móvil de la acción se aúna con la idea de tendencia irrefrenable a la expansión ilimitada del poder a costa de los demás. El Estado en esta tradición liberal es visto como un artefacto destinado a crear y recrear utilidad social a través de su funcionamiento: o sea, debe, en cierto sentido, actuar como esos guardianes que en el zoo se ocupan a través de látigos, jaulas, barreras y límites, de impedir que las fieras se devoren entre sí («politics as zoo-keeping», denomina Barber [1984, 3ss] a esta figura). Pero, al tiempo, el Estado debe igualmente tener una actividad restringida y mantenida dentro de ciertos límites para no convertirse él mismo en un depredador agresivo. Protección es su lema. Protección de unos individuos frente a otros, protección del individuo ante el colectivo, protección de todos y cada uno frente al más peligroso depredador: el Estado mismo. Protección que no tiene otra finalidad que la de proteger la autonomía del individuo aislado.

La tradición de los «padres fundadores» de la Constitución americana da cumplida cuenta y constituye ejemplo privilegiado de esta estrategia. Madison, por ejemplo, parte de la idea de que las «democracias puras» (esto es, deliberativas y asamblearias, basadas en ideas como voluntad general, etc.) siempre han resultado opresivas e intolerantes. En esta línea, esta tradición dedica su esfuerzo a diseñar instituciones que, en primer lugar, permitan perseguir intereses y concepciones de la felicidad divergentes y, en segundo lugar, eviten el riesgo de un gobierno omnipotente que intente imponer forzosamente algo así como el bien colectivo. Así pues, proteger la pluralidad y la autonomía es el primer objetivo del diseño constitucional liberal del gobierno limitado.

El constructo constitucional resultante resulta ser uno que subraya las ideas básicas de control y de limitación. Los intereses se contrapesan unos a otros en el mercado, las facciones se controlan mutuamente, los intereses plurales controlan el poder a través de derechos y elecciones, el poder controla al poder mediante la división de poderes, el poder se sujeta mediante el imperio de la ley, etc. Todo este complejo entramado tiene como función debilitar la irrefrenable tendencia del poder a extenderse y profundizarse en toda esfera de acción donde se encuentre y controlar sus efectos indeseables.

Control, desconfianza y limitación del poder constituyen la tríada liberal en este punto y resultan denominador común de *toda* variante liberal al acercarse a la política. Una concepción que sigue manteniendo un atractivo indudable en la actualidad.

Pluralismo, tolerancia y diferencia

La oposición liberal a las entidades abstractas y la fundamentación de su posición en la idea de seres individuales separados se conjuga bien con estas argumentaciones. La abstracción que supone hablar de Estado o clase o partido o comunidad es, para el liberal, dañina a la libertad. Puede que algunas abstracciones de ese tipo sean necesarias (cosa que el liberal piensa para superar, de nuevo, la tentación de hacerse abiertamente anarquista o nihilista), pero entonces deben ser sometidas a estrecha vigilancia.

Hayek o Popper han escrito páginas muy claras al respecto y se han opuesto con virulencia a lo que consideraban sacrificios individuales intolerables en aras de un grupo o un colectivo. Dejando ahora de lado el hecho de que no existe sociedad donde ese sacrificio no se pida de

una forma u otra a los individuos, tales ideas se compadecen extraordinariamente bien con la defensa de no interferencia en la esfera de acción individual que podemos encontrar, por ejemplo, en John Stuart Mill. Tal no interferencia no se reduce a la acción estatal, sino que exige autarquía individual respecto de la opinión pública y la acción colectiva. Este es, como luego veremos, el fundamento del concepto liberal de libertad.

El caso es que esa sospecha respecto de todo aquello que suponga limitar o intervenir al individuo considerado aisladamente ha dado origen en la posición liberal a gran cantidad de literatura en reivindicación de la diferencia y la pluralidad. Dado que toda unidad (abstracta) es sospechosa y se supone forzada, incluso la deliberación colectivo-participativa (fundamento último del universo del demócrata) es desechada y criticada. Tales formas deliberativas aspiran a la construcción de una voluntad común y no es ésa la aspiración liberal. La interacción en el mercado o la decisión mediante voto individual expresan mejor aquí su posición.

Así, diferencia y pluralidad son para el liberal (Mill, Popper o Hayek), la base de la libertad, el avance y el progreso. Este es el lugar indudable del concepto de tolerancia que, partiendo de Locke ha adquirido un lugar sobresaliente en esta identidad. Tolerancia entendida como un dejar hacer y no interferir, pese a lo poco atractivo o incluso repugnante que nos pueda parecer el punto de vista diferente al nuestro, los valores distintos o las formas de vida alternativas. En este sentido, el liberal ha dejado que el pluralismo individual sea también fundamento del pluralismo de grupos (grupos de interés, grupos ideológicos, grupos culturales) y que el pluralismo de intereses se conjugue con el pluralismo de concepciones del bien o de formas de vida alternativas.

Las estrategias liberales para tratar con el problema de la pluralidad son variadas. Examinaremos dos de ellas por su importante implantación en la teoría moral y la teoría política.

Tenemos, en primer lugar, la neutralidad institucional respecto de las diferencias, esto es, la construcción de instituciones que permitan negociar diferencias dentro de una básica abstracción respecto de las posiciones que se ocupan (punto de vista que podría seguirse de las teorías de Bruce Ackerman, Donald Dworkin o John Rawls desde una perspectiva kantiana). La idea central de esta tradición es que el poder político debe permanecer neutral frente a los diferentes intereses, las distintas concepciones del bien, las diferentes aspiraciones, etc. Naturalmente, lo que hay tras esta neutralidad es la idea de que el Estado no debe tratar de crear buenos ciudadanos, sino establecer un campo de juego en el que los individuos puedan satisfacer sus deseos y aspiraciones divergentes. El neutralismo liberal se reviste como una instancia diferente al de los encontrados puntos de vista. Rawls pretende que su teoría de la justicia no sea dependiente de ninguna concepción particular del bien. Dworkin supone que su liberalismo no descansa en ninguna concepción concreta de la naturaleza humana. Ackerman niega que los liberales deban suscribir ninguna metafísica específica sobre qué sean los seres humanos.

En segundo lugar, la posición alternativa con la que el liberal cuenta para enfrentar el problema de la pluralidad es la idea de equilibrio entre intereses que sea capaz de acomodarlos dentro del marco de las reglas del juego institucional. Esta posición adscribible, entre otros, a los pluralistas americanos rechaza cualquier mecanismo unificador, incluido el neutralista recomendado en la alternativa kantiana, y lo sustituye por las ideas de compromiso, regateo y negociación. Compromiso, regateo y

negociación que sirven a una política de paulatina articulación y agregación de intereses dispersos en la sociedad civil. Los intereses son, naturalmente, entendidos de manera prepolítica. Las instituciones deben articular su interacción productiva, pero sin cambiar nada esencial en ellos. Todo el peso de esta argumentación pluralista se desplaza hacia un rechazo de ideas como las de soberanía popular y su sustitución de conceptos tales como el de poliarquía (Dahl) que designan en realidad una política de grupos de interés. Permanece aquí, en todo caso, como problema la pregunta: ¿de dónde procede la «voluntad» de compromiso y negociación? La contestación, si no convincente al menos elegante, suele referir esa voluntad al autointerés de las partes. En todo caso, como veremos un poco más abajo, hay alguna otra posibilidad (la ofrecida por el pragmatismo de Judith Shklar) para contestar a esa pregunta acaso más satisfactoriamente.

Sea como fuere, recientemente esta tradición ha encontrado apoyo en la idea de democracia consociacional de Lipjhardt. Lipjhardt pretende la superioridad en la eficiencia de gestión de la diferencia de aquellos modelos de democracia en los que advierte la existencia de poder compartido (power-sharing), frente a aquellos en los que funcionan con el principio de mayorías. Es decir, una democracia basada en el compromiso y el regateo (no el consenso o el acuerdo) cumple más eficazmente sus funciones que otra basada en la regla de la mayoría.

Igualmente emparentada con la tradición del pluralismo está la solución, muy liberal por cierto, de convertir a la diferencia política en una variante de las diferencias consumistas del mercado económico. Es decir, contemplar las diferencias en términos de «mercado» y hacer de la política un mero mecanismo de elección similar al que se produce en las relaciones económicas. El nombre de Joseph Schumpeter y su teoría de la democracia como

mercado en el que las elites son los productores y los ciudadanos consumidores, es esencial aquí para la argumentación del liberal. Aunque supone, de hecho, un empobrecimiento de dimensiones políticas no directamente relacionadas con la economía, tal empobrecimiento ha venido a ser saludado con alivio por sectores del liberalismo que han visto en él la salida final a las abstrusas argumentaciones del demócrata.

Pero sea cual sea la alternativa que el liberal escoja para manejarse en el mundo de lo diferente, a todas ellas las recorre idéntica preocupación por conectar la idea de pluralidad con la idea de tolerancia. Para algunos, la idea de tolerancia estaría vinculada con la de escepticismo (moral, epistemológico, etc.). Es decir, se supone que alguien que creyera en «la verdad», en «la razón», en «lo bueno», estaría inclinándose hacia la intolerancia, mientras que aquellos que defendieran el relativismo de aquellos conceptos simpatizarían más con la idea de tolerancia. Algo hay de esta idea en la tradición liberal (Mill o Popper, por ejemplo). Incluso algunas críticas postmodernas a la ilustración siguen esa vía de argumentación (Lyotard, por ejemplo). Sin embargo, está lejos de estar claro que ése sea el caso. Una actitud tolerante no depende de que uno crea que existen determinadas verdades morales o epistemológicas. Depende, sencillamente, de que uno crea que el valor de esas verdades *no* es superior al de dejar a los demás defender otros puntos de vista. Mill lo expresó con claridad: tomar las propias decisiones es más importante que tomar decisiones correctas. Richard Rorty podría igualmente ser invocado en este punto: uno puede suponer que existen mejores y peores argumentos para defender criterios de verdad, justicia o bondad, y ello no inclina en absoluto hacia una eliminación del interlocutor.

Pero, en cualquier caso, existen aquí serios problemas para el liberal en lo que respecta a la tolerancia. Nos cen-

traremos ahora en un aspecto muy general: la posición que la tolerancia de lo distinto ocupa como centro de gravedad de toda esta estrategia argumentativa del liberal.

En primer lugar, si tolerancia significa «soportar» lo diferente no hay, de hecho, ninguna simpatía hacia aquello que se soporta, sino algo así como el reconocimiento de un mal menor. En estas condiciones la tolerancia fácilmente se convierte en indiferencia con lo extraño y, posiblemente, ausencia de solidaridad. Esta ausencia, permanente en el universo liberal, tiene su importancia porque genera y apoya el individualismo solitario teniendo como efecto colateral la imperturbabilidad respecto de los problemas y sufrimientos de los demás. Pero éste parece ser un coste ineludible de la posición del liberal, a menos que éste se convierta en un liberal pragmático y se escore, por ello mismo, hacia posiciones democráticas. En efecto, el liberalismo pragmático de Rorty sigue a Shklar en la definición de liberal como aquella persona que cree que la crueldad ejercida sobre otros es «lo peor que podemos llegar a hacer» y que si algún individuo la ejerce sistemáticamente, tiene como resultado el que deje de ser considerado como uno de nosotros. Pero, claro, aquí hablamos de «nosotros», y ése no es precisamente un concepto querido ni fácil para el universo liberal. Mucho más en su línea está la amoralización de la política y de las diferencias. Como ya señaló Luhmann la democracia (liberal) requiere de amoralidad, esto es, de evitar la moralización del adversario político que generaría su retrato como inelegible. Para huir de ese supuesto la tolerancia se convierte en algo esencialmente amoral, en vez de constituirse como base de una moralidad específica. En efecto, no hay aquí lugar para «lo (moralmente) intolerable» de algunas diferencias. Lo intolerable para el liberal

sólo aparece cuando se produce el cuestionamiento directo del *status quo.*

Esto nos conduce al segundo problema: la diferencia es digerible para el liberal siempre y cuando no tenga consecuencias políticas desestabilizadoras. O, si se prefiere, siempre y cuando no se produzca en ella el paso desde la opinión a la acción. Si bien uno puede culpar a los fabricantes de pan de la escasez que se sufre en una ciudad (libertad de opinión), sería contrario al universo conceptual del liberal, y no sería defendible en su seno, el que esa denuncia se realizara ante una masa de ciudadanos frente a una panadería incitándoles a la rebelión (acción revolucionaria o transformadora) [7]. Los límites de la tolerancia, entonces, parecen coincidir con los límites de lo establecido. Y no cabe duda de que proteger lo establecido, el orden establecido, es también objetivo del liberal. Y, tal defensa, deberá llevarse a cabo mediante la articulación de aparatos (político-estatales) controlados. Por eso el liberal se mantiene en la idea de procurar un diseño institucional «separado» y «artificial» que garantice los mínimos de interacción necesarios a la vida política y social.

Se ha señalado, ya lo hemos dicho, que tal diseño requiere de una base moral común a los ciudadanos cuyo fundamento no puede buscarse en el autointerés del in-

---

[7] El ejemplo es de John Stuart Mill. Quizá por eso se preocupa de ligar la acción transformadora con una algarada callejera presumiblemente violenta. Así es más sencillo tacharla de ilegítima. Pero, pese a ello, el problema sigue ahí: cuando una opinión «diferente» tiene efectos transformadores en las reglas del juego, no suele ser bien recibida por la tolerancia liberal. Insumisión, deserción, desobediencia civil, etc., serían, quizá, buenos ejemplos de esto. No estarían como actitud ligados a la acción violenta sino, precisamente, a la negativa a ser violentos y ello no les suele procurar un mejor y más tolerante recibimiento en el universo liberal. Y ello pese a que muchas de esas reivindicaciones se asocian con conceptos liberales como derecho a la diferencia, etc.

dividuo aislado (como quieren los pluralistas, por ejemplo). Tal autointerés fundamentaría, todo lo más, la actitud del pícaro («las normas de interacción deben aplicarse a todos menos a mí»).

Quizá una salida de esta paradoja podría encontrarse en la idea de Judith Shklar de acuerdo con la cual la institución del imperio de la ley junto a otras como el control mutuo de intereses o poderes, la convivencia de facciones en continua interacción, etc., producen efectos educativos en los individuos. Éstos se educan en la autolimitación, la paciencia, el respeto a los otros, etc., de modo que el liberalismo, pese a sus pretensiones, constituye también un tipo de disciplina social que educa a los ciudadanos y no sólo recoge a éstos como portadores de intereses prepolíticos. Esta transgresión de ciertos principios liberales, paradójicamente, serviría a la justificación del entramado político liberal asociando el mecanismo educativo no con la idea de perfección humana (como en el caso, por ejemplo, del demócrata jacobino), sino con la de comportamiento acorde con principios necesarios para la consecución de la libertad política (una estrategia a la que quizá quepa calificar de pragmática además de democrática).

Esfera privada y libertad

Existe un punto en el que las distintas variantes liberales se encuentran de nuevo: el de la esfera privada y la libertad.

Todo el esfuerzo argumentativo del liberal, ya lo hemos dicho, está dirigido a promover la autonomía. La política es la esfera del conflicto de intereses y del poder; en la sociedad civil los depredadores se estudian calculadoramente; en el mercado compiten y, a menudo, se des-

garran. La autonomía individual se aprecia en todas y cada una de esas actividades. Pero la autonomía también se refiere a autodesarrollo y florecimiento personal y en esa faceta el liberal necesita un refugio: la esfera privada/íntima. Este refugio le protege de la luz pública, de la interferencia de los demás, y le dota de espacios no únicamente para el reposo de la continua lucha, sino de autorrealización. Dos corrientes confluyen aquí: la de los que creen que la esfera privada es el punto de apoyo que prepara para el mercado o para lo público y aquella que adopta una perspectiva «defensiva» y «narcisista» de ese espacio. En la actualidad parece que lo que se impone en la nueva «libertad de los postmodernos», como la llamó Muguerza, es esta última estrategia.

En efecto, la retirada a lo privado y su disfrute están llenas de significado cuando se aprecian las cualidades degradantes de la política, su juego infinito de estrategias, su futilidad. La defensa de la esfera privada es la defensa del «sentido» y del autodesarrollo personal en el seno de una argumentación en la que tales conceptos no resisten la luz pública. La esfera de lo privado es, pues, como diría Rorty, la esfera de la búsqueda de la perfección, de lo sublime, de los proyectos de autorrealización personal. La esfera en la que es posible encontrar aquello que al liberal se le ha escapado entre los dedos desde su concepción individualista de la política.

Es bien cierto que modernamente se han subvertido los límites de la esfera de lo privado. No hablamos ahora de aquella ingenua y muy interesante idea del paleoliberalismo y del libertarismo contemporáneo según la cual la propiedad privada de los medios de producción pertenecería a esa esfera, y por tanto el Estado intervencionista estaría invadiendo dominios privados. Nos referimos a lo privado/íntimo cuyas fronteras han sido subvertidas recientemente por movimientos sociales y teorías políti-

cas de gran impacto en la actualidad. Así, el feminismo vincula el reparto de cargas en lo privado a efectos públicos de desigualdad política, económica o social diferenciados por sexos. En la misma línea, ciertos comportamientos hoy ligados a la violencia doméstica, que fueron hasta hace poco protegidos de toda intervención legal aludiendo al sacrosanto límite de lo privado, han perdido esa patente de corso. Pero hay más. Los temas políticos más controvertidos de la política actual son, en casi todos los casos, un problema de límites entre lo privado y lo público. Basten unos pocos ejemplos: aborto, homosexualidad, drogadicción, manipulación de conciencia, etc. En todos estos casos el problema es un problema de límites y las distintas argumentaciones en pro o en contra de determinados supuestos se forman y alimentan de esa diferenciación («no se debe intervenir, es un asunto privado», o bien «debe intervenirse, éste es un asunto público»).

Pese a todo, o precisamente por ello, debe quedar claro que nadie pretende hoy la abolición de los límites privado/público, sino sencillamente su movilidad en aspectos concretos. El liberal nos ha convencido de que esa invención suya es ineludible en una sociedad que quiera protegerse del totalitarismo.

Cosa distinta es la teoría liberal de la libertad que, pese a ser en buena parte hegemónica en nuestra cultura, tiene aún bastantes puntos debatibles.

En términos generales el liberal cuenta aquí con una idea-eje y diversas posibilidades de elección en el campo creado por esa idea. Simplificando, las cosas podrían describirse así.

La idea-eje, ya expresada por Hobbes, es que libertad significa ausencia de oposición o constricciones a la acción. Soy libre si puedo hacer algo sin impedimentos. Soy libre *de* algo o *de* alguien. La libertad es libertad *de...*,

libertad *respecto de...* Obsérvese cómo esta idea casa perfectamente con otras como la de individualismo aislado o la de equilibrio entre depredadores o con lo que un sujeto trascendental aislado escogería. Es decir, obsérvese la coherencia que esta idea mantiene con gran parte de lo dicho con anterioridad.

No es de extrañar que, sobre esta idea-eje, Locke desarrolle la de derechos naturales, protegidos por el Estado, respondiendo al típico modelo de una sociedad justa diseñada para individuos en los que no se puede confiar. Tal idea-eje, además, serviría para explicar la distinción entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos, por seguir aquí a Benjamin Constant. Mientras la primera de ellas haría referencia a las distintas fórmulas para ejercer colectivamente el poder soberano (deliberación en la asamblea, desempeño de cargos, etc.) y podría convivir con una considerable sujeción del individuo a la autoridad colectiva; la segunda, la libertad de los modernos, se formula en términos de «verse libre de»: verse libre de arrestos o ejecuciones arbitrarias, de límites a la libertad de expresión, de obstáculos en el disfrute de la propiedad, etc. En este segundo caso, tal libertad puede convivir con un considerable recorte de las pretensiones de influir en lo público, es decir, con considerables recortes en la idea de soberanía popular.

Pero, en todo caso, la formulación hobbesiana requiere de ulterior elaboración.

Aquí es ineludible la teoría de Berlin. Soy libre, nos dirá, en la medida en que nadie interfiera mi actividad, es decir, si existe un *área de no interferencia* en la cual el ser humano puede actuar sin la obstrucción de otros. Si tal área crece igualmente lo hace mi libertad. Es importante subrayar que la libertad así entendida, la libertad negativa, debe ser cuidadosamente distinguida de la capacidad de acción efectiva. Por decirlo con Berlin, la li-

bertad negativa es distinta de las condiciones de su ejercicio. De este modo, la libertad negativa es ausencia de obstáculos (por ejemplo legales) a la acción, pero no presupone ni requiere que se posean las capacidades o los medios para actuar (por ejemplo, unos mínimos económicos necesarios para ejercerla). Este es, según veremos, el nudo gordiano de una importante polémica con el demócrata.

Es difícil superar la nitidez con la que Berlin expresa el problema de la libertad en la órbita liberal. Algunos lo han intentado, aun cuando lo cierto es que no estoy seguro de que el éxito les haya acompañado en su tarea, Rawls, por ejemplo, pretende romper la distinción berliniana entre libertad y condiciones de la libertad. Así intenta definir un conjunto de libertades básicas iguales que corren paralelas a las que Berlin tiene en mente al hablar de libertad negativa (conciencia, opinión, asociación, etc.). De acuerdo con un primer principio de la justicia, estas libertades básicas deben ser igualitariamente repartidas entre toda la población. Existe un segundo principio que se refiere a la presencia de desigualdades sociales y económicas que, cuando existan, deben estar dirigidas al mayor beneficio del menos aventajado y estar vinculadas a posiciones abiertas a todos según la regla de la igualdad de oportunidades. Este segundo principio parece abrir la puerta a la intervención igualadora del Estado, por ejemplo, lo que permite una lectura más «socialista» de su posición. Sin embargo, y esto es lo importante ahora, en caso de colisión, el primer principio debe primar sobre el segundo. Lo crucial aquí es, no obstante, el hecho de que la distinción rawlsiana corre paralela a la que Berlin elabora entre libertad y condiciones de su ejercicio y que su solución a posibles conflictos entre ambas no parece diferir demasiado de la del pensador letón.

Quizá la explicación de esos paralelismos que recorren la posición del liberal en el tema de la libertad pueda encontrarse en la ida del liberalismo del miedo de Judith Shklar. La tesis es atractiva. El liberalismo no tiene contenido positivo alguno y su único criterio sustantivo es la prohibición de interferencia en la esfera individual y asegurar las condiciones *políticas* del ejercicio individual de la libertad. En este sentido el liberal no tiene más fundamento que uno de tipo negativo: huir del *summum malum,* es decir, de la tiranía y del ejercicio de la crueldad. Estamos ante «el miedo del mal», no ante la «fundamentación del bien».

En este sentido habría un doble papel del miedo en el liberal. El primer miedo empuja a los hombres al pacto. Y con el pacto el liberal construye lo que más ha de temer: el Leviatán. Aparece entonces el segundo miedo: el liberal huye del Leviatán, lo despedaza (divide sus poderes), lo sujeta (al imperio de la ley), construye refugios ante sus pretensiones (esfera privada), nos da armas contra su poder (derechos). Este segundo miedo, este miedo «de segundo orden», educa al liberal en la autorrestricción y le advierte de los peligros, representados ahora por el demócrata, de un concepto demasiado amplio de libertad. Un concepto que incluyera también las condiciones iguales del ejercicio de la libertad. Se circunscribe, entonces, a una concepción minimalista (negativa, defensiva) de la libertad que no se hace cargo de las condiciones reales de su ejercicio y, por ello mismo, puede convertirle, es cierto y él lo sabe, en un egoísta y un déspota. Pero teme demasiado a la tiranía como para atreverse a hacer otra cosa. Y la paradoja en esta posición del liberal es que al intentar huir del tirano (que restringe e interviene esferas definidas negativamente), no tenga más remedio que simpatizar y apoyar al oligarca (que «se limita» a aprovechar las desigualdades existentes en beneficio propio).

Consentimiento y representación

El miedo de segundo orden es el origen, pues, del liberalismo y de su juego de instituciones, así como de su huida de ciertas argumentaciones democráticas. Ya nos hemos referido a algunas de esas instituciones (gobierno limitado, esfera privada, etc.). Es necesario ahora completar el cuadro con dos conceptos básicos complementarios: el de consentimiento y el de representación.

La base de un gobierno legítimo para el liberal no es sólo la limitación del poder. Es el consentimiento de los gobernados lo que se constituye en su principio rector. De hecho, la doctrina del consentimiento trata de justificar la obediencia en términos ligados a los individuos y sus intereses, aun cuando esto no se vincula necesariamente a principios democráticos de decisión y gobierno.

Ahora bien, hay variedades liberales interesantes en lo que respecta al significado de ese consentimiento. Está primero, de nuevo, la idea hobbesiana de que el consentimiento es el producto del pacto original. Esto es, de que una vez cedida la soberanía a un punto central, se consiente en sus actos sucesivos (a menos que la seguridad del colectivo se vea amenazada). Una reelaboración de este planteamiento se encuentra en Locke cuando supone que, dado el sentido original del contrato, el gobierno sólo tiene aquellos poderes que le han sido otorgados por los individuos contratantes. Es decir, que el consentimiento original sella (a través de las condiciones del pacto) también una limitación a un posible gobierno tiránico.

Es cierto, no obstante, que la idea de consentimiento tácito es amplia en esta variante: cualquier posesión material o disfrute bajo un gobierno supone, según Locke, la obligación política de obediencia. Pero es igualmente cierto que tal gobierno, pudiendo ser desde luego oligár-

quico y antidemocrático, no puede ser tiránico o antiliberal. Sólo en este último caso adquieren sentido conceptos tales como el de revolución o desobediencia.

Una etapa más en la idea liberal de consentimiento se produce al añadir a lo dicho la institución de las elecciones periódicas, que vendrían a ser algo así como renovaciones explícitas del consentimiento. Claro está que tales renovaciones, populares u oligárquicas, eso importa poco al liberal, son a su vez sujetas a control. El poder judicial, para Locke o Montesquieu, no contrapesa simplemente a los otros poderes, sino que se constituye en el intérprete del pacto original (la Constitución) y se contrapone a los posibles excesos a los que el mecanismo electoral pudiera dar lugar. La profunda desconfianza del liberal hacia la formación colectiva de la voluntad aparece de nuevo aquí señalando límites, imponiendo restricciones, estableciendo defensas, ante excesos democráticos.

Igualmente la idea de representación es releída por el liberal en términos «antiparticipativos». No es únicamente que la representación sea un mal menor ante transformaciones sociales que han convertido a las sociedades modernas en enormemente grandes y mercantilizadas (opinión de Sieyès, por ejemplo). Es que, de hecho, ésta es una alternativa preferible a la adelantada por el demócrata y fundamentada en la idea de participación (opinión de los redactores de *El Federalista,* por ejemplo).

El nudo gordiano de esta idea liberal está en la vinculación de la institución parlamentaria con el concepto de representación. En efecto, a lo largo del XVII y del XVIII va articulándose la teoría de que, en realidad, en el Parlamento están presentes todos los hombres (los que pagan impuestos) y sus intereses. Es decir, que el Parlamento «refleja» los intereses individuales y colectivos y que los representantes llevan a tal foro los intereses de sus representados.

Surge el problema de qué es exactamente lo que se representa y aquí el liberal dispone de dos alternativas. Burke nos ofrece la primera. Para él, lo que un representante debe a sus representados es «devoción a sus intereses, no a su opinión». Es decir, el representante «sabe» mejor que sus representados cuáles serían aquellos intereses. La consecuencia de esto es clara y el liberalismo del XIX encontró en ella un mecanismo privilegiado que le permitía hablar de los intereses de la nación, mientras a la vez excluía a la inmensa mayoría de la población de la participación. Tras la extensión del sufragio universal esta idea se ha reconvertido y se presenta hoy asociada con la necesidad de representantes «expertos» para tratar los complejos problemas políticos (Sartori) o con la desinformación y falta de interés de la ciudadanía en general (Schumpeter) que aconsejan dejar a los representantes al cargo de las tareas de interpretación de lo políticamente preferible.

De los redactores de *El Federalista* surge una idea alternativa para hacerse con el concepto de representación. El interés aquí no puede ser interpretado en términos «objetivos» dado que se asocia con el modelo individualista y pluralista. El gobierno representativo sería superior a la gestión participativo-democrática en la medida en que sería un mejor instrumento para dejar aparecer tal pluralidad de intereses a través de la formación de facciones y grupos. El peligro disgregador de esta estrategia se atenúa a través del modelo de presiones encontradas que se equilibran entre sí. Así, el «empate» entre presiones produce estabilidad en la medida en que las facciones e intereses se controlan y equilibran mutuamente. Por lo demás, la superioridad del mecanismo representativo se vincula tanto a la reducción de la complejidad de intereses plurales, como a su manejabilidad. O sea, a su capacidad para articular y agregar paquetes

de intereses y ordenarlos —mediante compromiso, negociación y regateo—, dentro de la estructura compleja del proceso de toma de decisiones. El problema es que si aquí llevamos demasiado lejos otros conceptos vivos en esta tradición (intereses individuales, prepolíticos, etc.), parece difícil sostener al mismo tiempo que esos intereses puedan ser articulados y representados.

Pero el liberal, olvidando estos detalles, repite la esencial superioridad de la representación asociándola a un doble juego. Por un lado, permite aparecer a la pluralidad sin ahogarla en voluntad común unificadora; por otro, es capaz de racionalizar las decisiones, elaborar agendas con prioridades claras, etc., es decir, es más eficaz. Y esto no es todo. Gracias a la representación los ciudadanos tendrían más tiempo para dedicarse al cultivo de otras actividades no políticas, que, como ya sabemos, son además el lugar de autorrealización de los individuos.

Un giro antiparticipativo vuelve a aparecer aquí. Si se admite lo anterior, parece que inevitablemente de ello se sigue que la apatía tiene importantes valores: permite reducir la complejidad de la trama de intereses presentes en la sociedad, es más eficaz para la toma de decisiones, deja espacio a la pluralidad, ofrece tiempo libre para la autorrealización. Dado que, al tiempo, el consentimiento regular electoral sigue siendo de importancia, se recomienda entonces un cierto equilibrio entre participación y apatía como una solución al mismo tiempo eficaz y legítima. Por lo demás, si el votante elige entre mercancías políticas alternativas (como Schumpeter y otros parecen creer), entonces es claramente preferible que, una vez hecha la elección, deje con el mínimo de interferencias funcionar al Gobierno representativo hasta el próximo control electoral. Y de nuevo la visión representativa de la política parece requerir de menos y no de más participación.

3. El demócrata

El mito de origen

También el primer paso del demócrata ha sido construir un mito de origen que de alguna manera es la negación del mito liberal. Este es, en sus elementos fundamentales, ese mito.

Éranse una vez grupos de hombres que convivían a todo lo largo y ancho del globo terráqueo. Vivían en comunidades pues solos eran débiles y frágiles. Nacían en el seno del grupo, en él crecían y se educaban. En él aprendían a hablar y a interactuar. En él aprendían a usar de su razón y a desarrollar su capacidad de elección e, incluso, aprendían quiénes eran ellos mismos como individuos o cuáles eran sus intereses. Obtenían el sentido de sus vidas de la interacción con otros, se formaban a través de esa interacción y de sus experiencias. Creían firmemente, como Aristóteles, que aquel que vivía fuera de toda comunidad sólo podía ser un dios o un animal.

Esas distintas comunidades humanas desarrollaron a través del tiempo ciertos hábitos, ciertas instituciones, ciertas reglas del juego, se dotaron de ciertos derechos, reconocieron ciertas cosas como justas. Normalmente, equivocándose e innovando, probando y volviendo a probar, acabaron dándose a sí mismos una tradición, un sistema político y una identidad tanto personal como colectiva.

Sin embargo, el mito del origen del demócrata estaría incompleto si no incluyera, como incluye, un repertorio de nombres para ejemplificar este proceso. Los paisajes del contrato liberal (bosques, desiertos y valles) son sustituidos por nombres de ciudades: Atenas, Esparta y Roma, Florencia, la Comuna de París. Este repertorio de ciudades míticas permitiría al demócrata moverse desde

el énfasis comunitarista en la integración social, la rutinización y la tradición, hacia la participación, la igualdad y la deliberación colectiva. Es decir, le permite moverse desde la comunidad hacia la comunidad democrática; hacia el mundo en el que, por citar ahora a Rousseau, uniéndose cada uno a todos no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes.

Comunidad y autonomía

Así pues, la prioridad, de haber alguna, es prioridad de la comunidad respecto del individuo. La idea es vieja y su formulación más famosa corresponde a Aristóteles: el hombre no es autosuficiente, sólo se convierte en quien es a través y en la *polis*. La autonomía individual no es el presupuesto, si acaso, es el resultado de la vida comunal. «Gracias a Dios, no soy más libre de lo que lo es un árbol con raíces» [8], escribía D. H. Lawrence. Y de hecho el demócrata tiene a su disposición un importante arsenal de vocabularios que le permiten acceder al tema de la autonomía por una vía bien distinta a la del liberal, aunque quizá no menos problemática.

La individualidad celebrada por el liberalismo, ese individuo aislado y autosuficiente, no es un ideal o un presupuesto, es una auténtica amenaza para la salud mental. Durkheim vinculó a esa figura con su análisis del suicidio y creyó poder demostrar que las normas sociales nos protegen de los peligros de la anomia. Que aquella interferencia e invasión del átomo aislado es nuestra principal protección contra la soledad que nos destruye.

---

[8] «Thank God I am not free, anymore than a tree which has roots is free.»

Burke ha escrito páginas elocuentes criticando a aquellos que creían poder eliminar del individuo sus lazos con la colectividad o los prejuicios con los que toda tradición imbuye a los hombres concretos. Toda una nueva versión de esta idea se encuentra en recientes reivindicaciones del comunitarismo. Es cierto que en este punto el argumento se vuelve algo sofocante para el demócrata. Parece que lo que estuviera en juego fuera una especie de nostalgia de una bella comunidad perdida; de una *Gemeinschaft* que se ha visto desplazada por el surgimiento de una *Gesellschaft*, de una solidaridad aplastada por un orden funcional asentado en individuos egoístas. Pero el demócrata puede retirarse de este planteamiento, ciertamente cerrado, si es capaz de señalar con claridad que lo que realmente quiere decir es que una conciencia colectiva (por decirlo de nuevo con Durkheim) y un espacio público compartido son elementos ineludibles para la creación de una sociedad de individuos autónomos.

Expresado en otros términos, el demócrata cree que la idea de pacto entre sujetos aislados es una ficción esencialmente errónea. No es que primero los individuos posean racionalidad, analicen su situación, se den cuenta de su esencial igualdad y decidan pactar para crear la *polis*. El proceso es exactamente el inverso: los hombres son desiguales por naturaleza, sólo la *polis* los iguala. Sólo la *polis* les dota de derechos, de igualdad, de autonomía, de libertad. Ellos no poseyeron nunca esas cosas fuera del contexto comunitario. Por decirlo con las palabras de Hannah Arendt, la *isonomía*, al igual que la libertad, son atributos de la *polis*, no de los hombres; éstos acceden a ellas a través de la ciudadanía, pues aquellos conceptos no son cualidades inherentes a la naturaleza humana; más bien se trata de creaciones humanas convencionales y, en esa medida, artificiales. Pero ¿por qué debemos pensar que las comunidades han de ser democráticas?,

¿no se deduce de lo dicho simplemente un condicionamiento de la sociedad o el grupo sobre los individuos y de ninguna manera que el democrático debiera ser el modo de ordenar la sociedad misma? Es decir, ¿por qué razón el comunitarismo debiera ser democrático?

Y es cierto. El demócrata puede ver este proceso de formación de conceptos y valores políticos democráticos de una forma más abierta o de una forma más cerrada. Puede escorarse hacia una comprensión más determinada o más contingente de los procesos que conducen a la democracia. Puede entender la democracia de una forma más participativa o más fundamentada en la justicia absoluta y la transparencia de la virtud. Puede ver, por ejemplo, los procesos históricos como procesos «objetivamente determinados» de incontenible avance hacia mejor o como un conjunto de casualidades y de luchas contingentes. Puede comenzar esta historia diciendo: las sociedades humanas se comportan de acuerdo con leyes, esas leyes nos permiten saber no sólo de dónde procedemos sino hacia dónde nos encaminamos; el final, en todo caso, conducen a una «democracia plena» y, lo que es más, también hacia la emancipación y la felicidad plenas. Pero también puede contar esta historia de una manera más abierta. Puede decir: hubo una vez un aristócrata llamado Clístenes que, llevado a la derrota por otras facciones aristocráticas, comenzó una serie de reformas electorales que acabaron implicando en la gestión democrática e igualitaria de su ciudad a todos los ciudadanos; desde entonces esa idea ha pasado por los más diversos avatares históricos e, inopinadamente, parece haberse universalizado en la actualidad.

Pero adopte la perspectiva que adopte, el problema para el demócrata no puede eludirse con esta estrategia. Porque lo que está en el fondo en juego es determinar la medida en que los individuos son meros reflejos de otros

conceptos (comunidad, tradición, historia, progreso) o bien obtienen a través del mecanismo socializador-educativo de su comunidad la posibilidad de «momentos de autonomía» que trasciendan los estrechos límites de lo local. Y si esta última es la alternativa escogida, entonces todo consistiría en contemplar a los individuos como potencialmente autónomos gracias, precisamente, a la interacción social. El problema del liberal era hacer surgir al «nosotros» desde el «yo»; el problema para el demócrata, según estamos viendo, es el inverso: hacer surgir al individuo autónomo de la comunidad. Pero, en todo caso, lo crucial aquí para el demócrata parece ser no dejarse arrastrar por las metáforas irrealistas del liberal que ve individuos flotando sin ataduras donde no hay más que seres concretos y arraigados.

Porque, y esto es fundamental para el demócrata, el análisis de la interacción social y política no resulta razonablemente compatible con la idea de individualismo de corte liberal y encuentra mucho mejor acomodo en otras visiones. Otras visiones para las que las colectividades en general no constituyen abstracciones indeseables, sino que *son reales*. Más reales desde luego que el individuo átomo, abstracto o aislado. Porque la identidad individual no se agota en la individualidad aislada y parte importante de lo que se es, se es en la medida en que uno es parte de actividades colectivas. Y tales actividades no son una cuestión de agregación de intereses de individuos aislados, ni pueden ser explicadas a través de esa estrategia narrativa. Quizá las polémicas comunitaristas contra el liberalismo sean aclaratorias en este punto.

Hegel inaugura una larga tradición con su crítica a Kant a este respecto. Una tradición que las polémicas contemporáneas con John Rawls han reavivado. Michael Sandel ha reprochado a Rawls que adopte una teoría del sujeto abstracto y una visión instrumentalista de la co-

munidad. Frente a ellas reinvidica las ideas de la comunidad constitutiva y la de sujeto situado. Una comunidad constitutiva describe el modo en que la autocomprensión de los individuos pasa por su participación en una identidad colectiva y su manera de compartir un modo de vida. Nuestra autocomprensión es inseparable de la comprensión de nosotros mismos como miembros de una comunidad. Esto nos hace sujetos situados. De hecho, piensa, por ejemplo, Taylor, los sujetos obtienen dirección y sentido para su individualidad en la medida en que se vinculan con una concepción específica del bien, no cuando intentan el salto a la abstracción neutralista. Pero Sandel, preocupado por huir de un determinismo que ahogara la autonomía individual en referencias al colectivo, preocupado por evitar lo que se ha llamado «democracia unitaria» que aplasta bajo su peso fraterno cualquier veleidad individualista, alude aquí a la posibilidad siempre abierta de innovación individual, anima a rehacer continuamente las identidades (individuales y colectivas) y afirma que nada comunal es sacrosanto.

En línea más conservadora, Alasdair MacIntyre afirma la superioridad de los que llama «bienes internos» a las prácticas comunitarias (que constituyen el mecanismo de cooperación de la actividad en cuestión y que necesariamente se comparten) sobre los «bienes externos» (que son objeto de competición y en cuya consecución hay perdedores y ganadores: prestigio, dinero, etc.). El logro de los primeros envuelve a toda la comunidad y constituye las identidades sociales, históricas y morales de los individuos. Aunque MacIntyre deplora el pluralismo valorativo que se sigue del liberalismo moderno y que, según él, negaría ese núcleo común de la tradición comunitaria, es bien cierto que algún observador le ha recordado la inconsistencia de ese posicionamiento con-

servador: después de todo, el pluralismo *es* nuestra tradición. Igual que lo es el conflicto. Igual que lo es el individualismo.

A este respecto la aportación de Michael Walzer resulta clarificadora y acerca definitivamente los planteamientos comunitaristas, a través del republicanismo, hacia el demócrata radical participativo. En efecto, si una comunidad debe crear un estándar de excelencia (y de autonomía) en términos del cual sus miembros obtengan la posibilidad de construirse identidades mejores, la fórmula más apropiada para ello es la comunidad democrática. Y ¿a qué tipo de excelencia da lugar esa comunidad democrática? La contestación común a la tradición republicana y a la participativa es: a la excelencia ciudadana y a la virtud cívica. Aristóteles o Cicerón o el humanismo o Maquiavelo, son nombres y corrientes asociados a esta forma de plantear el tema. Walzer se acerca a ese planteamiento de una manera original, aunque emparentada con ellos. Lo hace a través de la noción de autorrespeto.

El autorrespeto no es competitivo: es un bien que todos pueden disfrutar porque en su logro los individuos se miden con referencia a estándares, no con referencia a otros individuos. Y este autorrespeto es algo más que el logro de derechos civiles y políticos o la construcción de artefactos que controlen los excesos del poder. Es, sobre todo, el mutuo reconocimiento de un espacio dentro del cual la ciudadanía pueda realizarse a través de actos y de palabras. Y este espacio, en su opinión, se constituye a través de comprensiones compartidas (shared understandings), del mismo modo que para Charles Taylor la identidad se forma en la unidad de la comprensión. En línea similar, como luego se verá, Hannah Arendt maneja una concepción agonística y heroica de la esfera pública y Jürgen Habermas trata de establecer un modelo asociacional del espacio público.

Pero ¿qué queda de la autonomía en el seno de estos planteamientos? ¿No se está alejando peligrosamente el demócrata del individuo autónomo al focalizarse tanto en la comunidad interactiva? El demócrata puede acudir a John Stuart Mill en busca de un argumento que resulte convincente en este punto y que le ayude a retomar la problemática sobre el individualismo en sus justos términos.

La autonomía se refiere sobre todo a la formación de ciudadanos con disposición crítica en el seno de una tradición. No es simplemente la capacidad de elegir medios para satisfacer fines que nuestras pasiones nos exigen perseguir. Mill lo señalaba taxativamente: es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho, mejor ser Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho. La autonomía, pues, sirve a la elección de los fines vitales de los individuos. Actuar por rutina siguiendo a cualquier autoridad (un grupo influyente o la opinión pública) o bien dejarse arrastrar por la inclinación inmediata dictada por nuestras pasiones no es autonomía. Pero tampoco lo es aplastar nuestras pasiones bajo el peso de la razón abstracta y hacer de ésta nuestra dictadora interna. Hay que descubrir los fines y las inclinaciones que nos son realmente propias. Que no son producto de manipulación externa o autoengaño. Pero, planteado en estos términos, el tema de la autonomía nos deja ver que somos, en realidad, criaturas mixtas: productos de la naturaleza y la cultura. Nuestros fines e intereses son el resultado de nuestras inclinaciones y de la educación y las experiencias interactivas. Así pues, los seres humanos en tanto que seres con voluntad y razón, adquieren y desarrollan esas habilidades, las hacen verdaderamente suyas, a través de la deliberación y la interacción colectiva. Y son estos últimos elementos los que hacen posible la autonomía individual. De hecho esto nos pone sobre la pista de un importante cambio en los términos del problema de

la autonomía: la autonomía es algo que se aprende ejerciéndola interactivamente. Y ese ejercicio no está ligado en sí mismo a la búsqueda de autonomía, sino a actividades (juicio, interacción, elección, diálogo, solidaridad) sociales y comunales que la desarrollan. Es decir, no es que uno se plantee ser autónomo y entonces use su razón para serlo, el proceso es el inverso: uno se inscribe en prácticas comunitarias deliberativas y en su seno aprende a usar su juicio y lo que significa ser autónomo. Es la participación en lo colectivo lo que crea la autonomía y no viceversa.

El caso es que el demócrata trata de escapar, al mismo tiempo, de la visión atomística y aislada del liberal y del peso excesivo de los imperativos comunitarios que, siendo el punto de partida, no pueden ser el punto de llegada. Y trata de hacerlo a través de la participación en un terreno común que, por decirlo de nuevo con Arendt, haga posible la aparición de lo diferente. El acto arquetípicamente político es, entonces, el descubrimiento o, mejor, creación, de un terreno común y una voluntad de acción común. Estas ideas están lejos de ser aproblemáticas, pero, antes de abordarlas en profundidad en el epígrafe siguiente, hemos de asistir a la relectura que el demócrata, una vez llegado a este punto de su argumento, realiza con conceptos claves procedentes del mundo discursivo del liberal. Trataremos de dos asuntos: el problema de los intereses individuales prepolíticos y el problema de la justificación de la democracia.

Los intereses y capacidades individuales no son determinados prepolíticamente sino por los constreñimientos y posibilidades que se abren a través de la participación en lo público. Dicho en otros términos: los intereses no son causalmente previos a las prácticas, sino que dependen de ellas. Las preferencias y la elección no son algo que uno posee y revela después a los otros, son algo que

uno forma en el proceso de autoaclaración y elección en contextos comunitarios y públicos. La acción política no es únicamente elección, es sobre todo interpretación y «significado» social y políticamente circunscritos. Para el comunitarista esto se refleja más en la idea de rutinas socializadoras o en la de comunidades con intereses específicamente propios. Para el demócrata radical esta idea se inscribe en una concepción dinámica, pública y abierta de la interacción. En ambos casos hablamos de la emergencia de los intereses en el contexto de lo político y no de la emergencia de lo político como consecuencia de una estructura previa de intereses. Es, en definitiva, una lectura político-imaginario-ideológica de la constitución de los intereses individuales.

El autor de la ley, la convención, la autoridad, la libertad, las artes, las ciencias, el pensamiento o el lenguaje no es, pues, el individuo, sino los individuos. Por decirlo con Arendt, no fue el hombre, sino los hombres los que poblaron la tierra. Las capacidades que definen nuestra humanidad (la memoria, la racionalidad, la imaginación) son el producto de la mezcla de la singularidad y la diferencia de cada uno, con la comunidad del tiempo (nuestra contemporaneidad) y la comunidad del lenguaje (nuestra conversación). Sólo estos elementos permiten el desarrollo individual y consolidan el control deseado sobre nuestras propias vidas a través de la autoilustración colectiva y el autodesarrollo participativo.

La segunda dimensión a la que arriba aludíamos, la de la justificación de la democracia, se vincula directamente con esto. La democracia no se justifica sólo porque permita la maximización de preferencias prepolíticas individuales, sino porque, como dirán Mill, Macpherson o el último Dahl (1989), maximiza las oportunidades de autodesarrollo y autogobierno. En este sentido, la democracia no tiene un valor instrumental, sino un valor intrínseco.

La participación completa a los individuos al tiempo que les provee de las condiciones de interacción que desarrollan su juicio autónomo. La autonomía no es la condición de la democracia, la democracia es la condición de la autonomía: constituye a los individuos a través de la participación. La participación democrática educa a los individuos, además, al forzarles a expresar en términos públicos sus preferencias privadas. La democracia les forma igualmente al enseñarles a identificar las instituciones que permiten aparecer un discurso público dialógico. Como señala Barber, nacidos dependientes y encadenados a la necesidad, se liberan de sus cadenas aprendiendo el difícil arte de gobernarse a sí mismos en común.

Estas ideas recorren toda la tradición democrática (Tocqueville, Dewey, Arendt o Habermas) y constituyen el corazón del argumento del demócrata participativo: su punto arquimédico. Democracia no es aquí un juego de instituciones políticas diseñadas como mecanismos de equilibrio y control, la democracia es una forma de vida, una forma de vivir en común.

Voluntad general y diferencia

Hay, no obstante, un lado problemático en todo esto. Quizá la mejor forma de abordarlo sea partir de dos posibles interpretaciones del concepto rousseauniano de voluntad general. La primera, la que conecta el concepto a la idea de cuerpo colectivo y que se desarrolla a través del jacobinismo y, con variantes que tendremos ocasión de aludir, también en la tradición marxista. La segunda, que vincula la voluntad general con la idea de búsqueda interactiva de lo común y que encuentra su desarrollo en las modernas versiones de democracia radical participativa. Empecemos por la primera lectura.

Si es posible decir que el individuo aislado es, a la vez, el presupuesto y el riesgo del liberal, las ideas de pueblo y voluntad general constituyen, entonces, los presupuestos y el riesgo del demócrata. En efecto, el pueblo ocupa el punto de referencia colectivo en el argumento demócrata. Son sus intereses, su destino, su voluntad o sus fines, los que definen auténticamente lo común. Pero ¿qué es el pueblo y cuál su voluntad? Si seguimos en este punto a Rousseau encontraremos una explicación de esos conceptos en *El Contrato Social* (I, vi) ligada a su concepción del pacto social. Allí se nos dice que mediante ese pacto, cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección de la voluntad general y que ese acto de asociación crea un cuerpo moral y colectivo, con su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Parece, por tanto, que la suma total de individuos es reemplazada aquí por un ser colectivo: el pueblo soberano. Por lo demás, existe una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general, dado que la primera es la mera suma de intereses particulares y no mira a otra cosa que al interés privado. Y esto no resulta tranquilizador, pues siendo la voluntad general siempre recta y tendente a la utilidad pública, no siempre será adecuada la deliberación del pueblo que se inclina con frecuencia hacia lo particular y no hacia lo común (II, iii). Por eso, dado que la obediencia a la ley que uno se ha prescrito de acuerdo con la voluntad general es libertad (I, viii), dado que la libertad procede de lo común y de la asociación en lo común, puede afirmarse que el pacto social da al colectivo poder absoluto sobre todos los miembros individuales (II, iv) y que quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo social, lo que es tanto como afirmar que se le «forzará a ser libre» (I, vii).

De esta primera lectura de Rousseau parece inferirse claramente, y así lo ha entendido el demócrata durante muchos años, que el pueblo-príncipe se define por su esencial unidad y por el acuerdo unánime. Al igual que al individuo liberal se le suponía conocedor de sus intereses antes de iniciar cualquier interacción, al colectivo pueblo se le atribuye una voluntad previa y unitaria que se trataría de «recuperar» y hacer efectiva en la interacción política. Y tal atribución terminó implicando la desconsideración del pueblo empírico y plural y su sustitución por un pueblo príncipe con una voluntad objetiva e independiente de la expresión de opiniones por parte del pueblo concreto.

Los discursos jacobinos clamaban: no necesitamos partidos o asociaciones plurales, de hecho sólo es necesario uno, el de la razón. Esto es, la razón puede determinar cuál es la voluntad general sin acudir a la deliberación concreta y plural de los implicados. Y entonces, como Robespierre indicaba, sólo es necesario tratar con justicia a los que apoyan esa voluntad y con el terror a los enemigos del pueblo que se le oponen. La guillotina se erigió en nombre de la virtud ciudadana, como fórmula de «aclaración» de la recta intención del pueblo, como mecanismo de identificación de lo que debe ser querido por todos, como artefacto que serviría a la creación de virtud en los ciudadanos.

Y esta noción de democracia ligada a la existencia de un cuerpo colectivo reforzó extraordinariamente sus vínculos con la revolución al producirse el encuentro de ambas en el campo de desigualdades sociales extremas. Es decir, la idea de un pueblo unido en un solo cuerpo reforzaba la creencia en una esencial igualdad y fraternidad de todos sus componentes que chocaba con las intolerables desigualdades a las que en realidad ese pueblo se veía enfrentado. Dicho con palabras de Arendt, el gri-

to que exige pan, siempre será pronunciado con una sola voz. El demócrata mira a su alrededor y no ve más que miseria. El discurso liberal le parece entonces un sarcasmo cruel. Por amor desmedido a la humanidad, se lanza entonces a la revolución en nombre del pueblo fraterno y miserable.

Del mismo modo que el pueblo reemplazó a Dios como origen de todo orden legítimo, la promesa de justicia divina se vio sustituida por la idea de transformación revolucionaria. Y tal transformación no se logra, para el demócrata jacobino, mediante la paciente agregación de la voluntad de todos, sino mediante la determinación a través de la razón de lo que debe ser querido por todos. No existen en esta tradición preocupaciones sobre cómo evitar los peligros del faccionalismo mediante equilibrios y controles, sino la aspiración a crear ciudadanos virtuosos capaces de comprometerse completamente con la razón y el bien común. Y tal cosa no es incompatible con una autoridad fuerte capaz de obligar a los ciudadanos a inclinarse por la virtud. Al contrario, para muchos una autoridad fuerte es casi un prerrequisito para llevar a buen término la tarea revolucionaria y el establecimiento de la unidad del pueblo.

La tradición emancipadora obrera recoge estos temas y los rehace en contextos reflexivos diferentes. Aunque no es privativa del marxismo, esta reinterpretación de la tradición rousseuaniana-jacobina encuentra en ese movimiento uno de sus ejemplos privilegiados. El primer punto en esa reinterpretación es la crítica a la unidad del pueblo que aparece en Rousseau o Robespierre. El pueblo está escindido, según Marx, en clases sociales con intereses objetivos e incompatibles entre sí. Tales intereses, en cierta medida prepolíticos y dados, deben recomponerse y volver a unirse en un todo superior y armónico a través de la revolución proletaria que abolirá las clases y,

por tanto, recuperará la unidad esencial del colectivo dentro de la igualdad de todos. La historia como proceso dialéctico progresivo, garantiza el final feliz de esa reconciliación última. La ciencia nos da las claves de lo que en cada etapa «todos deben querer». Pronto la idea de «vanguardia del proletariado», común a las tradiciones socialistas o comunistas, se encargará de sellar el giro elitista. En efecto, el partido obrero, compuesto por los elementos más preparados, dirige el proceso histórico y la instalación de la sociedad comunista libre, sabiendo sobradamente que, según afirmaba Lenin, la voluntad empírica del pueblo (la «conciencia espontánea», como él la llamaba) debe ser constantemente educada y guiada, pues de otro modo se desvía del recto camino de la reconciliación total a través de la revolución. El proletariado «representa» al pueblo, el partido «representa» al proletariado, finalmente un solo hombre representará al partido. La democracia total se logra así mediante la dictadura total y, como comentaba Lukács, el bien absoluto acaba procediendo del mal absoluto.

Hannah Arendt cree que este giro de las revoluciones hacia el terror y la dictadura se debe, precisamente, al surgimiento de la cuestión social y al intento de resolver los problemas de la miseria y las desigualdades por medios políticos. La liberación de la necesidad es siempre más urgente que la construcción de la libertad. Cuando la hipocresía desigualitaria ha sido desenmascarada y el sufrimiento de las masas es expuesto en su terrible desnudez lo que surge es rabia revolucionaria, no virtud. Los *malheureux* se transforman en *enragés* y el resultado es que la invasión del reino de la política por la necesidad social destruye la libertad. La búsqueda mediante la política de la justicia y el bien absolutos desencadenan el crimen y el terror.

Pero el demócrata no puede desligarse del todo de las apelaciones socialmente igualadoras del modo en que parece querer Arendt. El socialismo es una jugada natural para el demócrata igualitario y lo que éste tratará de hacer en lo sucesivo es apartar los riesgos a los que la cuestión de la igualdad pueda inclinarle mediante una relectura del concepto de voluntad general. Relectura que debe alejarle de las ideas de unidad o unanimidad y que, al tiempo, al menos así lo espera el demócrata, ofrecerá espacio y juego a la pluralidad y la diferencia.

Para esta relectura participativa puede empezarse por la reinterpretación que recientemente Tracy B. Strong realiza del concepto rousseauniano de voluntad general. En efecto, el pacto que da origen a la voluntad general puede interpretarse como la creación de un cuerpo colectivo y unitario, pero también es posible ver el asunto como una apelación para que cada participante en el pacto descubra a través de la interacción, y cree en sí mismo, un yo que sea común y general. En realidad, la cuestión es qué significa para mí la pertenencia a un grupo y cómo eso afecta a mi conversión en ciudadano. Se trata de crear mediante la participación un objeto de mi voluntad que no sea particularista, sino común. Así, la voluntad general será la expresión de lo que hay de común en mí (al igual que en todos los demás). La frase «soy un ciudadano de Ginebra», pese a la primera persona del singular que la gobierna gramaticalmente, es la expresión de la existencia de un colectivo. Cuando actúo a través de la voluntad general, me encuentro a mí mismo en otros, encuentro y recreo mi humanidad, lo que tengo en común con los demás. Pero, en este sentido, si la ciudadanía no existe sin la comunalidad, no es menos cierto que tal comunalidad sería un concepto vacío sin igualdad. Por eso el demócrata, aun en esta segunda interpretación, continúa usando de ese concepto.

Es cierto que aquí igualdad no significa anulación de todas las diferencias, pero necesariamente sí significa una cualificación de las diferencias según su impacto sobre lo común. Dicho con otras palabras, el demócrata no cree que todas las diferencias sean «iguales» o que merezcan el mismo respeto y tolerancia. El demócrata piensa que existen diferencias opresivas intolerables que impiden la adecuada ordenación de la comunidad y la libertad real de sus miembros. Marcuse hablaba de tolerancia «represiva» para retratar esta situación en la que el orden existente trataba con el mismo cuidado todas las diferencias, incluyendo las opresivas. En definitiva, si queremos promover la autonomía de los individuos es necesario liberarse de esas diferencias y transformarlas en un sentido emancipador. Iris Marion Young ha ofrecido recientemente una tipología de esas diferencias que puede resultar clarificadora. Distingue entre cinco tipos de opresiones: 1) Explotación (diferencias de clase); 2) Marginalización (sociedades duales: dentro-fuera); 3) Impotencia (posiciones estructurales de poder); 4) Imperialismo cultural (un grupo impone sus normas al resto) y 5) Violencia (sujeción sistemática de grupos a la violencia estructural).

No es necesario señalar que, para el demócrata, tales diferencias son incompatibles con la democracia y deben ser transformadas o eliminadas, mientras el liberal desde el neutralismo o el equilibrio aconseja dejar las cosas como están. Pero, naturalmente, el demócrata hoy debe cuidar que esa transformación esté sujeta, al menos, a dos restricciones. Por un lado, debe ser una transformación «democrática», o sea, que haga uso de participación, deliberación en común, justificación pública y principio de la mayoría (ya que no unanimidad). Por otro lado, la mayoría así obtenida debe, no obstante, limitarse todavía a través de los derechos de las minorías que contrapesan

la decisión. Es decir, es necesario huir de cualquier variante de despotismo ilustrado e intentar, al tiempo, evitar lo que Tocqueville llamó tiranía de la mayoría.

Ambas restricciones (la primera «democrática», la segunda «liberal») constituyen un campo de juego difícil, pero inevitable, según cree el demócrata actual, para evitar los riesgos asociados a su propia tradición.

Este demócrata participativo contemporáneo cree poseer una fórmula para evitar algún que otro escollo respecto del tratamiento de la diferencia que el nuevo campo de juego genera. Esa fórmula puede resumirse en la idea de los efectos positivos (solidarios, comunales, dialógicos) de la participación deliberativa sobre los ciudadanos. O sea, por decirlo con Mark Warren, la participación crea individuos mejores (más solidarios, más interesados en promover lo común, más educados en el uso del habla y la argumentación).

Lo primero que el demócrata participativo debe hacer para desarrollar adecuadamente su posición es desligarse de ciertas lecturas comunitaristas según las cuales la comunalidad se establece en términos morales más que políticos. Para el demócrata, la comunalidad es el producto de la participación y, de hecho, es más *creada* que *descubierta* mediante la participación. No se trata de recuperar ninguna «esencia» previa de nuestra humanidad, de lo que nos es común, sino de crear esa comunalidad a través de la interacción y de la toma de decisiones colectiva e igualitaria. A través de esas prácticas, los individuos pueden reducir las diferencias opresivas, mientras consideran políticamente benignas y aprovechables otras diferencias irreductibles (de género, raza, edad, etc.). Es decir, a través de la práctica participativa los individuos aprenden el valor de ciertas diferencias y aprecian la indeseabilidad de otras. En otras palabras, el demócrata tiene ahora una doble tarea: la construcción participativa

de lo común y la generación de respeto para con las diferencias que lo merezcan.

Sin embargo, esta tarea no es sencilla. No es fácil asimilar a los teóricos de la diferencia (Nietzsche, Adorno, Foucault) a una teoría democrático participativa. No obstante, ciertos desarrollos teóricos contemporáneos pueden ayudar al demócrata en esta labor. Los nombres de Connolly, Laclau, Mouffe, etc., son hoy asociados con una visión de la democracia que, en línea foucaultiana, simpatiza con la diferencia y no trata de eliminarla o de ahogarla, sin que ello signifique entregarse al neutralismo liberal en lo que hace a la existencia de desigualdades.

Así, Chantal Mouffe escribe recientemente que el reconocimiento del pluralismo es constitutivo de la democracia moderna y que las ideas de voluntad general unificada, de armonía del cuerpo social, de consenso perfecto y sustantivo, de homogeneidad, etc., deben abandonarse y sustituirse por la aceptación de los conflictos y antagonismos permanentes. En este sentido el demócrata radical-participativo debe estar preparado para abandonar el sueño comunitarista de los «shared understandings», pero también el sueño del liberalismo kantiano de transformar en moral (y universal) lo que es propiamente político (y conflictivo). En ambas corrientes aprecia Mouffe un olvido esencial: la tarea del demócrata es la *creación de un nosotros,* no su fundamentación en un grupo de valores morales comunitarios, ni su deducción desde el velo de la ignorancia. Y en esa creación de un nosotros que el demócrata radical debe emprender, hay que considerar seriamente que la política no se deja reducir completamente a la racionalidad, precisamente porque se trata de una actividad que señala los límites de la racionalidad existente. En otros términos, que no existe ninguna realidad comunitaria o trascendental previas que garanticen el acuerdo o el consenso entre los participantes en un

proceso democrático de acción política. Y, además, que si bien es cierto que la participación puede promover la reorientación de lo particular hacia lo común y generar mecanismos de solidaridad y reciprocidad (Gould), su otra cara es la constante generación de discrepancia, desacuerdo y pluralidad. La política es, pues, como Weber o Nietzsche dirían, politeísta, no monoteísta. Y la democracia no trata sólo del logro de un terreno común, sino que también supone el reconocimiento de la inevitabilidad del conflicto.

En línea similar, William Connolly señala como coste ineludible de toda política, y también de una política democrático-participativa, la creación de identidades, reglas e instituciones que necesariamente reprimen u ordenan diferencias. Pero este hecho no significa que no podamos preferir unas identidades a otras, unas reglas a otras, unas instituciones a otras. Y, quizá, una vía para hacer efectiva esa preferibilidad puede vincularse con la posibilidad de reordenar las identidades y de redescribir las reglas e instituciones en términos nuevos y cambiantes. En otras palabras, la preferibilidad de la democracia está vinculada a la posibilidad que ofrece de transformar lo existente y a la apertura constante hacia esa transformación. Lo crucial aquí sería que esa posibilidad siempre está abierta en los contextos democrático-participativos, mientras que no lo estaría en la misma medida en otros contextos políticos. Lo que prima, en este caso, es un cierto sentido de la contingencia de las identidades, su consideración como algo creado y, por tanto, su comprensión como susceptibles al cambio y a la alteración constante. Se trata, así, de suponer en la comunalidad una apertura al cambio que permita valorar positivamente las diferencias y, cuando parezca necesario, negociarlas y acordarlas en nuevos contextos.

En este momento, la corriente democrático-participativa se encuentra cerca del liberalismo pragmático que señala a la democracia realmente existente como el mejor método posible para llegar a esa redescripción constante de identidades, diferencias, acuerdos y reglas. Les separa una concepción bien distinta del papel de la participación directa de los ciudadanos en las tareas políticas. Mientras para algún pragmático la democracia existente, con su tendencia a la apatía, sirve bien a los objetivos de apertura constante a la redescripción de lo diferente, y las instituciones democráticas existentes son suficientes garantías en ese sentido, el demócrata participativo se esfuerza por demostrar que la solución a los problemas apuntados se halla en más democracia, más participación y más disidencia, y, de este modo, en una «superación» del marco político vigente.

Pero sea cual fuere la posición que se elija para tratar el problema de la diferencia en el contexto de la argumentación del demócrata, las distintas soluciones deben entregarse a una discusión pormenorizada de en qué consiste exactamente el conjunto de reglas basadas en la comunalidad que permiten aparecer y recrear las diferencias. En otros términos, para el demócrata resulta crucial diseñar una teoría (procedimental) de la esfera pública.

Libertad y esfera pública

El liberal supone que el autodesarrollo individual se produce en la esfera privada o en la esfera social (económica). Piensa, igualmente, que la autonomía individual es un bien que debe protegerse de la interferencia de lo estatal, lo político y lo público. El demócrata, como hemos visto, adopta la perspectiva contraria. El autodesarrollo y la autonomía individual sólo se adquieren me-

diante la discusión, el diálogo y la acción concertada en el seno de una esfera pública abierta a todos, participativa e igualitaria. Este cambio de acento permite al demócrata releer algunos conceptos básicos de nuestra tradición de un modo opuesto al del liberal.

Así, la libertad no se encuentra aquí conectada con la idea de movimiento ilimitado del individuo o con un área de no interferencia que le proteja de la acción de otros, sino, precisamente, con lo que es común al colectivo. Para Aristóteles libertad es actuación de acuerdo con la recta razón, *ortho logos,* y la finalidad adecuada, *telos,* y es ejercida en comunidad. Para Rousseau la obediencia a la ley que nosotros mismos nos damos es libertad. Pero estos planteamientos necesitan despegarse de imperativos comunitarios que parecen hoy excesivos para el demócrata. En la tradición emancipadora encuentra algunas pistas en la dirección deseada. Bakunin afirmaba que sólo se puede ser libre en el seno de una sociedad libre. Es decir, que la libertad individual está conectada con la libertad del grupo. Y no únicamente porque en el seno de una sociedad tiránica nadie es libre (algunos griegos dirían que ni siquiera lo es el tirano). También porque mi libertad está conectada con la capacidad de actuar concertadamente con mis iguales y de darme (darnos) un espacio común en el que autodesarrollarme (autodesarrollarnos) y en el que ejercer colectiva e individualmente la autonomía. Por lo demás, el apático liberal no parece darse cuenta de que sin el ejercicio de la libertad en lo público no podríamos transformar las condiciones dadas que impiden u obstaculizan el ejercicio efectivo de nuestras libertades. No podríamos, pues, acercar la libertad a las condiciones de su ejercicio (por decirlo con Berlin). Pero si no vamos más allá de la «libertad de...» —si no nos hacemos cargo de crear condiciones para el ejercicio de la «libertad para...»—, entonces, piensa el demócrata,

toda afirmación de libertad se escapa entre los dedos en sociedades como las nuestras definidas por la desigualdad y la opresión. Es cierto que contemporáneamente el demócrata debe alejarse de aquellos planteamientos que completaban la «libertad para...» y la transformaban en la leninista «libertad ¿para qué?». Es decir, el demócrata debe intentar no subordinar la libertad a otros bienes (mayor igualdad, transformación revolucionaria, etc.). Pero lo peculiarmente novedoso de la posición del demócrata en este punto se aprecia a través de dos vectores.

El primero consiste en recordar que libertad es participación de los iguales en el contexto de lo público. En este sentido, sólo el mantenimiento de un núcleo común de libertades compartidas permite a su concepto de libertad ejercerse adecuadamente. Dicho de otra manera, la libertad necesita de la igualdad y viceversa. Lejos de contemplar el problema en términos de antagonismo entre ambos conceptos, el demócrata los ve como mutuamente necesarios. Si la libertad se define como la capacidad para controlar nuestra vida autónomamente y la igualdad se comprende como la no discriminación respecto de las distintas maneras de ejercer la libertad (ésta es la propuesta de Lukes, por ejemplo), ambos conceptos no se presentan antagónicamente. Dicho de otro modo, la libertad y la igualdad entendidos así (como autonomía la una, como no discriminación en el ejercicio de la autonomía, la otra), nos unen en un consenso a un elevado nivel de abstracción. Constituyen, por así decirlo, los valores en los que todos estamos de acuerdo. Ocurre, nada más (y nada menos), que en el momento en que pedimos una mayor precisión en el significado de esas expresiones, cuando preguntamos, por ejemplo, «¿qué hay que igualar para lograr una real igualdad de oportunidades?», o bien, «¿qué promueve la autonomía individual y colec-

tiva?», entonces este consenso se disuelve en disenso y pluralidad de respuestas. En el siguiente epígrafe trataremos de algunos de estos problemas al hablar del bienestarismo y la igualdad.

La segunda fórmula para pensar la relación entre «libertad de...» y «libertad para...» nos la ofrece la tradición republicana de la mano de Quentin Skinner. La tradición republicana no mantiene una concepción de la libertad en términos cercanos a los comunitaristas o aristotélicos de modo que se trate de realizar a través de ella nuestros fines y propósitos morales. Tampoco se halla cerca de la reivindicación emancipadora de creación de un reino de justicia absoluta a través de la práctica política. El compromiso republicano con la *vita activa* es de otro tenor. Maquiavelo señala cómo la tendencia «natural» de los individuos es descuidar el bien común y dejarse arrastrar por la corrupción y la persecución inmediata de su ventaja privada. Pero esa corrupción señala un defecto de racionalidad: la incapacidad para darse cuenta de que, si queremos disfrutar del máximo de libertad en el seno de una comunidad republicana, debemos poner la persecución del bien común por encima de los intereses particulares o faccionales. La ley no es aquí sólo un mecanismo que obliga a «los demás» a no traspasar ciertos límites en sus acciones. Es, sobre todo, un resorte educativo que enseña a los individuos la primacía del bien público y cómo esa primacía se concreta en la partipación en lo público guiados por el bien común. Así, la protección de las instituciones de una sociedad libre es el mejor modo (el único modo) de preservar la libertad individual y no caer en la servidumbre. Es decir, la participación es la vía a través de la cual protegemos nuestra libertad negativa. Más que vincular esta última a la existencia de derechos, lo que esta tradición republicana hace es relacionarla con los deberes ciudadanos. Y, a menos que

pongamos nuestros deberes (de participación) por delante de nuestros derechos (a la no interferencia y la apatía), pronto nos encontraremos con que esos derechos han sido socavados o destruidos. Y, hay que confesarlo, estas reflexiones no pueden por menos que hacer mella en una época en la que la apatía se ha enseñoreado de los sistemas democrático-liberales al tiempo que la corrupción.

Pero la *redescripción* que el *demócrata realiza* respecto de algunos conceptos centrales no se reduce al concepto de libertad. Con igual interés el demócrata busca una comprensión distinta de la liberal en el asunto del poder. Como es sabido, el poder es siempre un mal para el liberal. Un mal, quizá, necesario, pero un mal al fin. Todas las tácticas liberales para el control del Estado, los equilibrios de poder, etc., son el resultado de esa doble condición del poder: su maldad intrínseca y su necesidad. De hecho, el liberal confía su análisis del poder a las teorías estratégicas. Así, según Weber, el poder sería la capacidad de obtención de obediencia de un «A» sobre un «B». Es decir, «A» tiene poder sobre «B» si puede inducirle a actuar de acuerdo con su voluntad (intereses, etc.), o bien si «B» actúa de un modo en que no lo hubiera hecho sin la presencia de «A», etc. Los nombres de Dahl, Bachrach y Baratz, etc., se asocian a desarrollos teóricos del concepto de poder en esta dirección. Sin embargo, el demócrata no contempla el poder exclusivamente en su vertiente estratégica de consecución de obediencia. El demócrata reivindica el poder como un mecanismo de creación comunal de *sentido* compartido y de acción concertada. De este modo, para Arendt el poder es la capacidad humana no sólo de actuar sino de actuar concertadamente. El poder pertenece al grupo y se mantiene en la medida en que el grupo está unido. Se disocia así al poder de la idea de estrategias, de la relación man-

dato-obediencia, de la coerción y el dominio, y se define en su naturaleza más bien consensual e inherente a la existencia misma de comunidades políticas. No es, en definitiva, la instrumentalización de la voluntad de otro, sino la creación participativa de una voluntad de acción común.

Es cierto que, como señala Habermas en su crítica al concepto arendtiano de poder, de lo que aquí estaríamos hablando es de la *generación* del poder por medio de la acción comunicativa. Y estaríamos, por eso mismo, alejándonos del ejercicio o el mantenimiento del poder, aspectos éstos más claramente estratégicos. Pero, por muy importantes que estos últimos conceptos resulten ser para una comprensión del funcionamiento de nuestros sistemas, el mantenimiento o el ejercicio del poder siempre serán deudores y parasitarios del primero (la generación del poder) entendido como proceso de formación racional de una voluntad de acción concertada. Los grupos, las facciones, los partidos, tratan de obtener el poder, pero no lo generan. Esta es la impotencia de los poderosos: tienen que tomar prestado su poder de aquellos que lo producen.

Pero, llegados a este punto, es necesario preguntarse a qué se refieren exactamente estas relecturas participativas que el demócrata realiza con conceptos como los de poder o libertad. En otras palabras, nos es necesario describir las condiciones de la participación, es decir, lo que significa propiamente la esfera pública. Distinguiremos con Seyla Benhabib (1993) dos modelos de esfera pública, que sirven de maneras diversas a la argumentación del demócrata: el agonístico de Arendt y el asociacional de Habermas.

El demócrata encuentra en la esfera pública agonística el mejor ejemplo de autodesarrollo y autonomía individuales vinculados a lo público. Para el mundo griego,

que es el punto de referencia arendtiano, la distinción entre lo público y lo privado corría paralela a la existente entre el reino de la política y el *oikos* (la casa, el hogar). La casa era un reino prepolítico gobernado por el dominio y la fuerza mientras la vida de la *polis* se ordenaba a través del habla y la razón. La desigualdad del reino de lo privado se oponía en agudo contraste a la *isonomia* de la relación ciudadana. La *polis* sólo conocía a iguales, ya que ser ciudadano significaba ni dominar ni ser dominado. De este modo, la admisión en el seno de la ciudad significaba la entrada en el reino de la libertad, siendo así que la esfera privada era gobernada por la necesidad. Necesidad no únicamente en el sentido de dominación del señor sobre la familia y los esclavos, sino también en el de «necesidades de la vida» en general; su metabolismo, por decirlo así. La vida privada era, pues, privada de algo: privada del sentido, privada del contacto con los iguales, privada del autodesarrollo.

Sólo el reino de lo público permite la excelencia. Sólo lo público permite aparecer la gloria. Porque ambas, por definición, requieren de la presencia de otros, de la existencia de una audiencia no casual o compuesta de desiguales, sino de una esfera formal y permanente compuesta por los pares. Y en ella, a través de los actos y de las palabras, los seres humanos crean, desarrollan y revelan sus identidades personales descubriendo *quiénes* son en lugar de simplemente *qué* son.

Esta es, pues, una esfera pública de grandeza, heroísmo y preeminencia que se comparte con otros. Se trata de un espacio en el cual el reconocimiento y la excelencia son el objeto de competición. Por lo demás, este espacio provee tanto de una más completa experiencia de la realidad como de una garantía contra la futilidad de nuestras acciones y nuestras palabras. Lo público constituye una experiencia más completa de la realidad, para-

dójicamente, porque es el reino de las apariencias y ese reino crea verdaderamente la realidad gracias, entre otras cosas, a la pluralidad de perspectivas que permite. Lo público es, también, una garantía contra la futilidad porque deja en la memoria de otros *quiénes* somos, cuáles fueron nuestras acciones, cuáles nuestras palabras. Y en este mundo ésta es la única garantía para combatir la finitud y futilidad de la vida individual. Realmente sería difícil encontrar un mejor argumento para justificar la primacía de lo público que estuviera basado en el autodesarrollo de los individuos que el ofrecido hasta aquí por Arendt.

Pero, el demócrata lo sabe, esta descripción únicamente cuadra con una pequeña comunidad moralmente homogénea y políticamente igualitaria. La descripción parece pertenecer por entero a la libertad de los antiguos y no ser capaz de dar cabida a la irrupción de una poderosa esfera social (que, en todo caso, Arendt lamentaba) o a la mercantilización de la vida contemporánea o a la heterogeneidad moral que define a nuestras sociedades. Así, Arendt en una posición claramente defensiva, expulsaba de la esfera pública al trabajo, a los temas económicos, a los tecnológicos, o suponía que una exigencia de no segregación racial en las escuelas pertenecía por entero al reino de las preferencias sociales (quiénes son mis amigos o a quién quiero invitar a cenar). Su profunda convicción era que la inclusión de este tipo de asuntos en la esfera pública sólo conducía a la conversión de la política en mera administración o de la economía en la quintaesencia de lo público. Sin embargo, todos estos temas son considerados políticos hoy por el demócrata, porque responden (o pueden responder) a relaciones de dominación y, en ese sentido, pueden convertirse en materias de disputa pública.

Es cierto, con todo, que Arendt tiene en este aspecto la posibilidad de ser releída en una nueva clave porque,

para ella, lo que constituye a la esfera pública no es el tipo de temas que en ella se tratan, sino la forma, el procedimiento a través del cual los temas se tratan y las decisiones se toman. Una forma vinculada a la ausencia de coacción, fuerza o violencia que destruyen el reino de la argumentación, de las palabras y de las acciones, del poder y de la libertad.

Y en esta misma línea procedimental explora este tema Jürgen Habermas. Para él el aspecto prioritario de una reflexión sobre la esfera pública no es su vinculación con ciertos valores sustantivos o ciertas concepciones del bien. Lo crucial aquí es establecer las condiciones procedimentales mínimas que permitan a los implicados llegar a un consenso racional y no forzado sobre cursos de acción alternativos. En este sentido, su proyecto se centra en la posibilidad de distinguir entre fuerza y persuasión, consenso y manipulación. Para ello especifica ciertas condiciones procedimentales mínimas que nos permiten definir un contexto de deliberación intersubjetiva y distinguir los acuerdos basados en la razón de aquellos otros basados en el engaño, la ideología o la comunicación sistemáticamente deformada.

Estas condiciones serían: primero, libertad de las partes para hablar y avanzar sus distintos puntos de vista, sin limitación alguna que bloqueara la argumentación sobre cursos de acción alternativos. Segundo, igualdad de las partes de modo que sus concepciones y argumentos tengan idéntica posibilidad de aparecer y hacerse buenos en el proceso de deliberación. Ambas condiciones tienden a garantizar a todos los implicados las mismas opciones para iniciar y mantener el diálogo, cuestionar y responder a las distintas pretensiones y, en general, tienden a establecer ciertos mínimos que hagan posible, incluso, el cuestionamiento del proceso completo y sus resultados. La tercera condición se refiere a la propia estructura

de la deliberación: en ella debe imponerse la fuerza del mejor argumento, sin recurso posible a la coacción o la violencia.

Naturalmente, estas condiciones formales y no sustanciales incorporan, pese a las apariencias, ciertos elementos y valores sustantivos: la autonomía de los implicados, la idea de que el acuerdo racional es inseparable de la deliberación de todos los participantes, etc. Pero, lo importante, es que poner en cuestión estas condiciones mínimas requeriría funcionar deliberativamente con la misma estructura procedimental que se denuncia. O sea, que cualquiera que quisiera reivindicar la superioridad de otras alternativas, debería hacerlo a través de un diálogo deliberativo: estaría atrapado comunicativamente por la misma estructura que dice rechazar.

La emergencia de un público autónomo en la esfera política parece, pues, central a esta descripción de la esfera pública. Y la modernidad en este aspecto ha ofrecido el desarrollo de tres campos y tres esferas en las cuales se hace posible la reivindicación del mecanismo consensual deliberativo. En la esfera político-institucional la generación consensual de normas generales de acción se convierte en políticamente crucial. En el reino de las identidades personales cada vez es más claro que se trata de crear y alimentar actitudes reflexivas y críticas en los individuos de modo que éstos puedan desarrollar una vida personal coherente más allá de los roles convencionales a los que se adscriben. En la esfera de las tradiciones culturales de lo que se trata no es de una aceptación pasiva de las tradiciones, sino de la constante redefinición de las mismas y de una suerte de hermenéutica creativa generalizada. En estas tres esferas la participación efectiva se hace cada vez más prioritaria si queremos huir de la paulatina colonización que los sistemas (y su racionalidad estratégica) realizan con los mun-

dos donde se desarrolla el sentido y la acción comunicativa.

Normalmente se señala que esta descripción procedimental se ajusta a la división entre temas públicos de justicia y concepciones privadas de la vida buena. Es decir, que como tal descripción debería dejar espacio al desarrollo de la pluralidad de formas de vida en el contexto de un procedimiento común. Por aludir de nuevo a Arendt, la esfera pública sería el campo de lo común (las reglas de interacción) que permite aparecer lo diferente (concepciones de la vida buena). Es cierto, no obstante, como señala Benhabib, que este modelo discursivo puede, en todo caso, redefinir, renegociar y reinterpretar los límites que separan ambas esferas. Dicho de otro modo, que aquello que cae dentro de lo justo y lo público o aquello que pertenece a lo privado o lo bueno cambia y se transforma. Estamos de nuevo en el tema que, cuando describíamos al liberal, llamábamos los límites cambiantes y difusos entre lo público y lo privado. Lo interesante aquí es que, al menos para Benhabib, el modelo asociacional de esfera pública y su fundamento discursivo procedimental ofrecería un punto de apoyo a esta redescripción constante de límites y, por tanto, podría satisfacer al tiempo los imperativos de la justicia y las aspiraciones emancipadoras de ciertos movimientos sociales que están vinculadas a problemas de límites.

En definitiva, el demócrata no sólo ve en la esfera pública posibilidades de autodesarrollo personal, sino que cree que la formación pública y participativa de la voluntad común ofrece igualmente una solución abierta, flexible y legítima para abordar la solución de los problemas políticos. Una solución que, al tiempo, evitaría los riesgos de tiranía de ciertas lecturas democrático-jacobinas y permitiría oponerse a las «ingenuas» ideas del

liberal sobre la primacía del mercado armónico sobre la acción política concertada.

Igualdad y participación

Esta descripción que el demócrata realiza de la esfera pública requiere, sin embargo, de una mayor atención a dos conceptos cruciales para su concepción de la política: el de igualdad y el de participación.

Para el demócrata la igualdad fue siempre un tema prioritario. En un principio, luchó con gusto codo con codo con el liberal para emancipar a las sociedades del principio de adscripción que, en el Antiguo Régimen, ligaba las oportunidades sociales al rango, la sangre y el nacimiento. En este sentido, defendió la idea igualdad de oportunidades entendida como la eliminación de obstáculos legales y jurídicos para lograr el libre acceso a cualquier posición sobre una base competitiva. Sin atención a diferencias de *status* o poder, la carrera por la preeminencia y por la ocupación de posiciones sociales atractivas debía, pues, estar libre de cualquier impedimento. Pero el liberalismo clásico pronto ligó su concepto de igualdad de oportunidades a la idea de derechos básicos a la vida, la libertad y la propiedad, suponiendo que con ello removía cualquier obstáculo en la persecución de la felicidad personal. El mercado autorregulado constituiría aquí la mejor forma de reciprocidad y de justicia y crearía, es cierto, «aristocracias» (o sea, desigualdad) pero éstas serían, «naturales» (o sea, corresponderían a diferencias reales). Y aquí el demócrata pronto se mostró en desacuerdo.

Anatole France se burlaba de este concepto de igualdad liberal al escribir que la ley, en su majestuosa igualdad, prohibía tanto a los pobres como a los ricos robar

pan y dormir bajo los puentes. La idea que aguardaba tras este sarcasmo era que la igualdad de oportunidades no sólo requería del reconocimiento de ciertos derechos básicos, sino que, más allá, debía procurar también al conjunto de la población con ciertos mínimos de igualdad económica y social que hicieran factible tanto la persecución equitativa del propio interés y desarrollo, como el ejercicio de los derechos políticos. Si esto no se admitía así, la miseria circundante convertiría a la tesis liberal en una broma pesada para la inmensa mayoría de la población.

La tradición obrera (socialista, anarquista y comunista) fue el nutriente de la argumentación del demócrata en este aspecto durante muchos años. Según estas lecturas se trataba de construir una sociedad igualitaria que rompiera con las estructuras de poder, explotación y dominación que el mercado y el capitalismo creaban. Una distribución igualitaria de *status* y privilegios era la condición *sine qua non* de la igualdad de oportunidades real. Como Saint Simon señaló, únicamente a través de las libertades reales (vinculadas a la igualdad real) se podían ejercer las libertades formales (liberales). Marx, en esta línea, interpretó que la abolición del capitalismo era un paso necesario para producir (al menos en una primera etapa del comunismo) una igualdad según la cual la recompensa social fuera proporcional a la habilidad de cada uno. Sólo a través de la abolición del control privado de los medios de producción y la constitución de una sociedad basada en la propiedad común (estatal, social, etc.) ese fin podía satisfacerse. En una etapa aún más lejana Marx creía que los mecanismos de ordenación social de la sociedad comunista podrían dar lugar a una igualdad en la cual cada uno contribuyera de acuerdo con su habilidad y recibiera su recompensa según sus necesidades. La solidaridad imperaría en tal sociedad y constituiría en ella

una fuerza más poderosa que el egoísmo particularista de formas sociales anteriores.

Pero esta alternativa igualadora en el campo de la propiedad y de la producción hace tiempo que perdió atractivo para el demócrata y tras la caída del Muro de Berlín parece hoy más vacía que nunca. El demócrata se vuelve, pues, hacia el bienestarismo.

Dentro del bienestarismo la idea central, en lo que ahora nos interesa, se construye alrededor de la siguiente tesis. Únicamente si se produce una reasignación de recursos y distintivos fundamentales se podrán ejercer verdaderamente derechos políticos democráticos. Sólo si se eliminan desigualdades y diferencias que discriminan y humillan, que imposibilitan de hecho la participación igualitaria en la esfera política, sólo en ese caso es posible hablar de justicia o de democracia. El principio de ciudadanía se liga así al principio de solidaridad y redistribución.

El Estado, lejos de enmarcar y regular «externamente» un mercado armónico como quiere el liberal, debe intervenir activamente como centro redistribuidor y atender, según las versiones, a la provisión bien de: 1) mínimos igualadores sistemáticos que transformen la situación miserable de colectivos enteros; 2) igualdad social a través de una intervención sistemática y estructural; 3) creación de una comunidad igualitaria y solidaria.

Atendiendo ahora a la definición «minimalista» que representa la primera alternativa, el demócrata se une a los partidarios del Estado social en su definición de las tareas políticas de ese Estado. En primer lugar, no se trata de abolir la estructura de propiedad o de eliminar el mercado: el Estado de bienestar se define por su funcionamiento en el seno de una sociedad de libre mercado. En segundo lugar, su función característica es limitar los dominios de la desigualdad y no eliminar ésta. Por últi-

mo, este Estado debe proveer a ciertas necesidades básicas y responder a la cambiante configuración de esas necesidades.

Pero, naturalmente, estas tareas no son realizadas esporádica o «caritativamente». Son el resultado de una intervención sistemática, regulada, planificada y racionalizada por parte del Estado mismo. Se trata de intervenir para corregir al mercado, cosa que al liberal le irrita bastante porque piensa que el remedio es peor que la enfermedad. Pero el demócrata piensa que, en realidad, de lo que se trata es de hacer efectivos los valores mismos que el liberal dice defender en este terreno. Es decir, de proveer las condiciones, por ejemplo, de una verdadera meritocracia a través de la discriminación positiva que «iguala» a los corredores en la línea de salida. O, también, de dotar a las libertades formales de base real. O, igualmente, de limitar (no abolir) la propiedad a través de su función social o del interés general. Es decir, con palabras de García Pelayo, más que proteger a la sociedad de la acción del Estado (como desea el liberal), se trata de proteger a la sociedad por la acción del Estado.

En esta reivindicación del bienestarismo el demócrata puede llamar en su ayuda a Rawls (a ciertas lecturas de Rawls). Como se recordará, el primer principio de la justicia era el regulador (liberal) de las libertades, mientras el segundo constituía un mecanismo igualador. Pese a que, como sabemos, en caso de colisión se impone el primer principio sobre el segundo, las lecturas más democráticas de Rawls suponen, no sin razón, que si se declara un igual derecho de las personas a desplegar sus planes vitales, será preciso establecer las condiciones necesarias para que esto pueda ser factible. Y esto implicaría, necesariamente, reducir las diferencias opresivas en sus manifestaciones más discriminadoras, esto es, igualación, redistribución, intervención.

Pese a las críticas neoconservadoras y libertarias (Bell o Nozick) y a las progresistas (Macpherson, etc.), Rawls sigue siendo de utilidad al demócrata en este punto.

Es importante advertir, con todo, que se puede poner en cuestión a Rawls desde posiciones democráticas, no tanto en lo que hace a sus conclusiones, como en lo que hace a su método. En efecto, Walzer ha reprochado a Rawls el intento de fundamentar un sistema justo de redistribución a través de un peculiar mecanismo trascendental-abstracto. Es decir, el reproche se dirige a que el sistema de redistribución sea justificado por lo que imaginarios sujetos racionales determinaran tras el velo de la ignorancia. Para Walzer, que ofrecería aquí una versión comunitarista de interés para el demócrata, los principios de la justicia son pluralistas en esencia y las desigualdades y diferencias con las que tratan no se dejan concretar en una sola argumentación. Dicho de otro modo, la igualdad es compleja y afecta a distintos bienes de manera también distinta. Y la forma en que se resuelvan las distintas distribuciones de los distintos bienes no es dependiente de una regla trascendental de justicia, sino de una pluralidad de definiciones, reglas y esferas distributivas diferenciadas, cuya fundamentación última son los valores de las tradiciones comunales de distintas sociedades, países y Estados. Dicho de otra forma, la igualdad es compleja, no simple (no basta con redistribuir un solo bien para hacer igualitaria a una sociedad o siquiera más justa), por tanto las reglas de distribución son plurales (no únicas) y concretas (comunales) no abstractas (trascendentales).

Pero sea cual fuera la estrategia de justificación del bienestarismo que escojamos, el bienestarismo mismo ha entrado en una crisis en la actualidad, cosa que al demócrata le preocupa seriamente. Las críticas que ha recibido desde la posición liberal son bien conocidas: sobre-

carga de demandas sobre organizaciones estatales gigantes e ineficientes, ingobernabilidad, creación de una sociedad de individuos hedonistas que rechazan la ética del trabajo, creación de ciudadanos pasivos y dependientes de los aparatos y políticas estatales, exceso de expectativas, crisis fiscal, etc. Los nombres de Bell, Hayek, Nozick y otros están vinculados a estas críticas. Sin embargo, el demócrata tiene aún una interpretación alternativa que esgrimir ante estas tesis. En efecto, la crítica de «izquierdas» al bienestarismo liga los defectos del Estado social con sus déficit democráticos. Los nombres de Clauss Offe, Alain Touraine o Jürgen Habermas son relevantes aquí. Su formulación simplificada podría ser como sigue.

El incremento de la intervención estatal igualadora ha puesto en marcha procesos indeseables para el demócrata: el desarrollo del modelo tecnocrático, la dependencia incrementada de la política respecto de la eficacia, la conversión de los problemas políticos en problemas técnicos, la «cientifización» de la política, la burocratización del poder, la eliminación de la discusión pública, la rutinización de la opinión pública y su mediación por los medios de comunicación de masas, etc. De este modo, las soluciones políticas que se ofrecen desde el Estado social se vinculan cada vez menos a la búsqueda de la justicia o la igualdad o la participación y se escoran fuertemente hacia una técnica política que promueve, precisamente, una conservación de las relaciones sociales dadas en nombre de la eficacia y la estabilidad. El sistema así generado debe conjugar la lógica del capitalismo y el mercado con la lógica de la redistribución y la participación democrática. Y, sencillamente, el Estado social se ha revelado incapaz de servir al mismo tiempo a las dos lógicas. El resultado ha sido, como diría Habermas, una continua «colonización» del mundo de la vida y de la ac-

ción comunicativa por parte de los sistemas, la racionalidad estratégica y los imperativos de eficacia.

Dicho quizá de otro modo, la intervención ha dado como resultado una «igualdad pasiva» que tiene que ver con la redistribución y el tratamiento igualitario, pero no necesariamente con la democracia, con la participación o con el autogobierno. En estas condiciones el demócrata ve su opción, no en el desmantelamiento del Estado social, sino en una participación ampliada a todos los ámbitos que frene las tendencias indeseables puestas en marcha por la intervención igualadora. Los movimientos sociales aparecen, entonces, con fuerza en su argumentación.

En efecto, estos movimientos son definidos como resistencias surgidas ante el incontenible avance de la racionalidad técnica a más y más esferas culturales, vitales, morales, etc. Los nuevos problemas políticos cambian aquí su sentido: se trata ahora de la calidad de vida o de la igualdad efectiva de derechos (no discriminación) o de la autorrealización individual o de la participación extensiva o de los derechos humanos o del postmaterialismo, etc. Ecologistas, feministas, Organizaciones no Gubernamentales, democracia local fuerte, movimiento gay, pacifistas, ocupas y un largo etcétera se encuentran en este campo de juego contemporáneo en el que la disidencia y la participación democrática se dan la mano. La defensa de la sociedad civil, la defensa de modos de vida alternativos, la reivindicación de ciertos valores y estilos de vida, la innovación cultural, el desafío a ciertas normas tradicionales, la creación de nuevas identidades, el incremento de la importancia de lo local y lo cercano, las redes participativas de base, la autonomía y la solidaridad, etc., se constituyen como los nuevos y plurales centros de interés del demócrata que ve en estas nuevas iniciativas fórmulas muy adecuadas (aunque no aproble-

máticas) para desarrollar contemporáneamente algunas de sus ideas fundamentales.

Por lo demás, junto a esos movimientos sociales que exigen más autonomía para sus formas de vida, pero no necesariamente una mayor implicación participativa en la toma de decisiones políticas y económicas centrales, frente a movimientos sociales que exigen «espacio» para desarrollar su peculiar manera de entender sus propios proyectos vitales, la participación extensiva propugnada por el demócrata «fuerte» se vincula igualmente al poder de toma de decisiones de la comunidad como un todo. Con otras palabras, la argumentación aquí es del siguiente tenor: 1) la participación democrática es el mejor mecanismo institucional a emplear dondequiera que se tomen decisiones que afectan a la colectividad; 2) las decisiones relativas a la vida política o a la vida económica son de importancia para todo miembro de una sociedad; 3) la visión liberal de no intervención protege las diferencias de poder y riqueza y excluye a la colectividad de decisiones, tanto políticas como económicas, que afectan a la inmensa mayoría de la población; 4) en consecuencia, el poder económico del capital privado o el poder político de las organizaciones debe contrapesarse necesariamente con la toma de decisiones colectiva, participativa y democrática.

En este sentido, el demócrata fuerte no simpatiza únicamente con los movimientos sociales o bien no considera este asunto exclusivamente desde la «disidencia». Más allá, pretende reformular la democracia realmente existente en términos de un incremento de la participación extensiva a toda la pluralidad de esferas públicas en las que estén en juego decisiones que tienen un impacto colectivo.

Esto quiere decir, por un lado, que la participación en asociaciones culturales, recreativas, sociales, religiosas o

de cualquier otro tipo debe ser incrementada. Primero, porque, como ya vio Tocqueville, esto crea hábitos participativos extremadamente importantes para el desarrollo de individuos autónomos y demócratas. Segundo, porque de este modo la gente se hará cargo, democrática y colectivamente, de esferas de actividad que es importante para ellos controlar. Tercero, porque eso creará una sociedad civil con fuertes y arraigados lazos participativos y comunales.

Pero, indudablemente, la extensión de la participación al trabajo y a la vida local es un segundo escalón esencial al demócrata fuerte. Las demandas de descentralización de las decisiones políticas afectan, en un primer lugar, a la vida política local. A través de ella se pretende aumentar el control de la gente sobre las decisiones que afectan directamente a la comunidad y a lo cotidiano. Las demandas de mayor participación en el lugar de trabajo suponen, igualmente, tanto una fórmula para hacerse con el autogobierno en esferas vitales de importancia, como una medida que haría descender la sensación de alienación y falta de satisfacción en el trabajo que inunda esa esfera laboral cuando las personas se limitan a obedecer órdenes dentro de jerarquías profesionales más bien rígidas.

Naturalmente, en ambos casos puede tratarse de exigencias de participación parcial o plena, por seguir la diferenciación de Carol Pateman. Es decir, puede tratarse de reivindicaciones de una mayor influencia sobre el centro de poder que toma las decisiones o bien de la creación de un espacio en el que los individuos decidan por sí mismos. O sea, las demandas pueden ser asociadas a una mayor influencia sobre los centros de poder o a su sustitución por formas de poder participativo-democráticas. Y también pueden procurarse sistemas mixtos como los recomendados por Macpherson: democracia directa

en la base y democracia «delegada» a todos los demás niveles de la pirámide de poder (sistema que puede aplicarse a cualquier esfera de toma de decisiones, incluida la de las organizaciones y partidos). El punto clave de todas estas reflexiones se constituye alrededor de la idea de descentralización de las decisiones o, mejor, de lo que Proudhom recomendaba como poder delegado «desde abajo».

En efecto, las reflexiones contemporáneas sobre las insuficiencias democráticas en las empresas, las grandes compañías y las organizaciones gubernamentales se derivan de este mismo principio. Para el demócrata, como señalarán Norberto Bobbio o el Dahl de *A Preface to Economic Democracy,* mientras estos centros de poder se resistan a las presiones democratizadoras desde abajo, la transformación democrática en nuestras sociedades será incompleta. El «socialismo de mercado», la difusión de la propiedad, la participación plena o parcial en las agencias gubernamentales de bienestar o en las empresas, etc., constituyen variantes a través de las cuales el demócrata espera poder construir un sistema en el que la sociedad civil acceda al autogobierno mediante la participación directa en esas esferas especialmente importantes en nuestros Estados sociales.

Y aunque no se aspire ya a sustituir la democracia representativa por la directa, sí se pretende, en cambio, «complementar» aquélla con ésta. Es decir, también se quiere, además de lo dicho con anterioridad, incentivar las instituciones de democracia directa dentro de los esquemas representativos. Lo que viene a ser una exigencia para desarrollar mecanismos tales como el mandato imperativo (lo que produciría por parte de los representantes una mayor atención a la opinión de sus electores), las listas abiertas (lo que daría posibilidad a los electores de puentear el poder de designación de candidatos de los

partidos), la iniciativa legislativa popular (lo que permitiría acceder al poder legislativo a colectivos de ciudadanos), el referéndum (lo que daría opción a la ciudadanía para oponerse o favorecer determinados cursos de acción que claramente afectan a sus vidas), etc.

Naturalmente, el demócrata ha de vérselas a estas alturas de su argumentación con el conocido reproche liberal sobre la falta de cualificación y de juicio político de la ciudadanía en general para tomar decisiones políticas centrales. De nuevo aquí se ve este personaje obligado a señalar que democracia no puede ser simplemente un mecanismo para la selección de elites, sino que es una forma de vida que aspira a impactar positivamente en la ciudadanía dándole ocasión de tender hacia el autogobierno y, por tanto, de acercarse a esa idea, también manejada por el liberal, de soberanía, consentimiento y poder populares. De nuevo se ve obligado a señalar que, tal y como él lo ve, la famosa frase de Lord Acton debe ser expresada así: la falta de poder corrompe y la falta absoluta de poder corrompe absolutamente [9]. O sea, que sólo la politización y la participación, la práctica efectiva de la autonomía y del juicio político en contextos de interacción, componen ciudadanos autónomos y con capacidades de razonamiento práctico. Dicho todavía de otra manera, sólo la participación democrática genera tanto dimensiones morales de espacios y significados compartidos, como el respeto real por las diferencias y una ciudadanía *capaz* para la toma de decisiones.

---

[9] Parece que esta frase se la espetó Andreotti al antiguo Partido Comunista Italiano para demostrar la esencial corrupción de un grupo sistemáticamente alejado del gobierno. El demócrata le da un sentido distinto: los colectivos sistemáticamente alejados de todo poder e influencia sólo pueden alimentarse en la desesperación y esto hace de la marginalidad algo imposible de integrar en la vida cívica colectiva. Es decir, si un grupo es sistemáticamente marginado acabará siendo esencialmente anticívico y anticomunitario.

La deliberación intersubjetiva crea así un doble efecto. Por un lado, crea comunidad a través de su creación de acuerdos y de consensos públicos que fuerzan a los individuos a retraducir sus concepciones privadas y particulares en términos públicamente argumentables. La deliberación colectiva genera así una actividad que hace que un conjunto de individuos separados se constituya como un grupo cooperante y desarrolle ciertas capacidades esenciales en cada uno de sus miembros (autonomía, juicio, razonamiento práctico, etc.). Y, al tiempo, inclina a cada individuo en una dirección solidaria, dirección que formará e informará sus posiciones públicas y les permitirá crear identidades (personales y colectivas) éticamente provechosas.

Por otro lado, la deliberación intersubjetiva en la toma de decisiones igualmente educará a la ciudadanía en la autorrestricción, el respeto a la diferencia, la tolerancia con lo extraño y le permitirá apreciar lo provechoso de una apertura cosmopolita a otras formas de enfocar los problemas. Dado que se trata de deliberación participativa desde la pluralidad, el mecanismo del demócrata parece dotarle de recursos para defender la tolerancia (o para definir lo intolerable) más abiertos y flexibles que su mero reconocimiento liberal. Después de todo, si el demócrata consigue evitar el riesgo de «cerrar» demasiado su sentido de grupo o comunidad, su convivencia con lo distinto es siempre mayor (y quizá más real y provechosa al fundamentarse en la interacción y al tratar de establecer acuerdos o cursos de acción compartidos, esto es, al entrar en relación real con lo distinto) que la de la mera yuxtaposición de diferencias a la que el liberal desimplicado supone suficiente (yuxtaposición de diferencias en la que el liberal no tiene que implicarse en el contacto con lo distinto, sino simplemente «contemplarlo desde lejos»). Lo cual, naturalmente, no

hace menos problemática o más cómoda a la posición elegida por el demócrata.

4. Interdependencias en la democracia liberal

El liberal cree encontrar pruebas de la esencial soledad del individuo no únicamente en la vida, sino en los extremos de la vida. El nacimiento y la muerte, dice, nos acontecen solos. En esos mismos extremos encuentra el demócrata pruebas de lo contrario. El nacimiento nos arroja a la dependencia, sólo la comunidad nos rescata y nos construye autónomos. La muerte únicamente puede ser superada por la memoria colectiva que mantiene vivas nuestras acciones y palabras. Sólo comprendemos el significado de ambos hechos (nacimiento y muerte) interactivamente. Del aislamiento no surge su comprensión, sino más bien su radical inexistencia (cuando yo estoy la muerte no está, cuando ella está yo ya no estoy, por decirlo con un clásico).

Este ejemplo pone al descubierto el desacuerdo entre ambos personajes, pero descubre igualmente un terreno común a ese desacuerdo. Ocurre aquí como con los dos mitos de origen: la narración de cada personaje da en un principio un giro que le permite contar una historia completamente distinta usando para ello de unos recursos narrativos básicamente similares. Expresado en otros términos, tanto el liberal como el demócrata comparten decisivamente ciertos temas y variantes, pero los incardinan y explican, los comprenden y relatan, dentro de narraciones distintas. La libertad, la igualdad, la autonomía, la tolerancia, la autorrealización o la justicia, como el nacimiento o la muerte, les pertenecen por igual a ambos. Pero los enfrentan e interpretan de manera drásticamen-

te diferente. Y, lo curioso, y creo que relevante, es que donde mejor se aprecia ese aire de familia entre ambos personajes es en sus reproches mutuos y donde más claramente se observan sus tensiones internas es en aquellas posiciones «mixtas» (como el «liberalismo pragmático», que aspira a evitar la crueldad y humillación en otros —giro solidario en el solitario— o la «disidencia participativa» que reivindica espacio para el desarrollo de proyectos de autonomía individual —giro de autorrealización no política en el participativo—).

Trataremos ahora de ofrecer, para terminar: primero, un repaso a los reproches mutuos que ambos personajes se dirigen; segundo, un esquema de deudas e interdependencias que nos conducirán a una breve reflexión sobre el campo común a los dos.

El liberal reprocha al demócrata algunos asuntos ya aludidos más arriba. Le advierte, para empezar, de un concepto demasiado fuerte de voluntad general que pudiera generar el aplastamiento de la diferencia y el establecimiento de una tiranía. Le reprocha su apoyo a los mecanismos políticos-estatales uniformizadores, ya fueran éstos deducidos de ideales utopías de transparencia y justicia plena, ya sean relacionados con el Estado de bienestar y sus políticas sociales. En ambos casos, el liberal cree que el gigantismo de las organizaciones políticas acabará por ahogar irremediablemente la iniciativa y autonomía individuales. Señala, igualmente, el liberal al demócrata la ingenuidad, la exageración y el peligro al que puede conducirle seguir la línea de argumentación comunitarista: los consensos básicos, el bien común, lo compartido, son sin duda importantes, le dice, pero tienden a dañar la pluralidad y con ella la variedad y la diferencia. En este punto, el liberal puede aliarse con el disidente individualista (existencialista o postmoderno o romántico) que sugiere que ese riesgo de desconsidera-

ción o eliminación de la diferencia es permanente en la tradición del demócrata y sólo puede ser cortocircuitado mediante resistencias desarticuladas. Pero esta alianza no es, desde luego, cómoda para el liberal (al igual que tampoco lo fue en otros tiempos la mantenida con el anarquista): muy pronto el disidente individualista se vuelve contra el relato del liberal y descubre en él hipocresía e incontables tendencias opresoras de diferencias.

Sea como fuere, los reproches liberales afectan al demócrata. Éste se distancia del mundo de transparencia del jacobinismo revolucionario en sus distintas variantes, así como marca sus distancias respecto de la idílica comunidad integradora de otras versiones. Y, en estas condiciones, se interna en la defensa de una práctica que siempre le ha resultado fundamental (y de hecho constituye su principio argumentativo): la participación. A través de ella aspira a resolver los problemas de la individualidad, la diferencia o la pluralidad, al tiempo que sigue hablando en términos colectivos ligados a la solidaridad y a la denuncia de la opresión.

El demócrata, entonces, se dilata en sus reproches al liberal. Le señala cómo sus vínculos con el capitalismo y su idea de mercado autorregulado e individualismo egoísta incide negativamente en el establecimiento de una sociedad justa al no hacerse cargo de los efectos perversos de esta lógica (del capitalismo, del mercado y del egoísmo), por muchos que resultaran ser sus efectos beneficiosos. Esas ideas del liberal que, en otros tiempos, colaboraron a impedir la extensión del sufragio, ahora se alían con la tecnificación de la política y sus implicaciones antiparticipativas. Del mismo modo, el demócrata señala que los mecanismos igualadores (en lo económico y lo social) son requisitos indispensables no sólo desde el punto de vista de la justicia distributiva, sino también para un correcto funcionamiento del principio de ciuda-

danía. Sencillamente, éste no puede aplicarse con seriedad a una sociedad en la que las decisiones económicas más cruciales son tomadas por instituciones privadas no responsables en ningún momento ante el público. Y, en la misma línea, el demócrata recuerda al liberal que los límites cambiantes entre lo público y lo privado exigen de una implicación participativa que sea capaz de reorganizarlos sobre nuevas y cambiantes bases, y que las posiciones neutralistas liberales no siempre satisfacen las nuevas exigencias en estos campos. Por último, pero no de menor importancia, el demócrata reprocha al liberal su excesivo hincapié en la representación y cómo ésta ha sido utilizada para desincentivar la participación, promover la apatía y profesionalizar la política. Y, señala, tal situación afecta muy negativamente a las libertades individuales pues, quizá, sólo la implicación en la defensa participativa de lo que nos es común, permite garantizar los derechos y libertades y evitar su socavamiento o destrucción.

Al liberal también le afectan las críticas del demócrata. Ve en ellas una cierta explicación a algunos de sus problemas contemporáneos (la corrupción de representantes políticos, su sustitución por outsiders [empresarios], la constante pulsión política de la tecnocracia y las gigantescas corporaciones de interés, etc.). Pero, al igual que el demócrata cuando se encuentra en la situación inversa, trata de buscar refugio en un último escalón argumentativo (que es en buena parte su principio discursivo): la autonomía individual. A través de este recurso intenta releer su tradición y su posición política y espera poder reconducirlas en una dirección menos problemática.

Y es que ambos personajes saben que sus reproches les conducen, en cierta medida, a una admisión de las deudas e interdependencias que cada uno tiene con el otro.

El demócrata sabe que, si quiere mantener hoy su argumentación, debe hacerse cargo de ideas e instituciones del liberal tales como: derechos individuales, división de poderes, principio de representación, Estado limitado, respeto y/o tolerancia por ciertas diferencias, etc.

De igual modo, el liberal sabe que necesita perentoriamente el apoyo de elementos del universo democrático para mantener verosímilmente su posición: soberanía popular como vía del consentimiento, participación capaz de ofrecer legitimidad y canales de control efectivo sobre los representantes, reciprocidad e igualdad como principios asentadores de la autonomía individual, etc.

Sin embargo, este campo de juego común que surge de los reproches mutuos no está exento de serias dificultades. Y, en efecto, cada personaje es consciente de los problemas que su posición atraviesa contemporáneamente. Veamos algunos ejemplos en ningún caso exhaustivos.

El demócrata sabe que la descripción de nuestras sociedades como sociedades democráticas con controles liberales —descripción, por lo demás, muy usual en nuestra jerga politológica— es incorrecta. Más bien vivimos en sociedades profundamente liberales a las que se interponen controles democráticos. Y ese hecho, esa inversión de lo que era comprensión habitual de nuestra condición política, le plantea serios problemas. Es cierto que el demócrata intenta soslayar parte de los mismos a partir de la categoría de participación. Pero, en primer lugar, la participación ya no es intervención en una esfera pública, sino implicación en la multiplicidad fragmentaria de esferas públicas (sociales, culturales, etc.) que inundan nuestras sociedades complejas. Así, el demócrata sabe de las dificultades de crear una voluntad común partiendo de tan diseminados foros de interacción. En segundo lugar, la participación se supone que crea ciudadanos autónomos, activos y virtuosos. No obstante, es perfectamen-

te posible que esos efectos positivos de la participación se vean, en nuestras sociedades liberales, invertidos y la participación en los contextos reales en los que se produce (partidos, sindicatos, asociaciones profesionales, movimientos sociales, etc.) genere ciudadanos estratégicos y particularistas (más que comunicativos y solidarios). Por lo demás, el liberal le recuerda lo pesado que el demócrata puede llegar a ser pidiendo participación en más y más esferas, cuando, de hecho, lo que la gente desea es que se la deje en paz en la persecución de sus proyectos privados de autorrealización.

Además, los supuestos efectos positivos de la participación en la comunidad pueden también ponerse en duda. Por un lado, porque en sociedades tan complejas como las nuestras la incentivación de estructuras participativas puede generar ineficiencia y caos. Por otro lado, porque, paradojas e ironías del mundo político, allí donde se abren canales de participación ampliada a todos los grupos, pronto se producen mecanismos de oligarquización de las decisiones, surgimiento de representantes más o menos profesionales y apatía generalizada.

De igual forma, se supone que la participación es un mecanismo de creación de lazos comunes y de solidaridad, pero esto resulta dudoso como principio general. Primero, porque la participación bien puede generar nuevas diferencias y escisiones. Segundo, porque en este complejo mundo nuestro no está en absoluto claro quién debe participar y qué decisiones requieren de tal participación. Por ejemplo, en la construcción de un nuevo aeropuerto ¿quién debe participar?, ¿todos los habitantes de la zona?, ¿los futuros viajeros?, ¿los trabajadores de la construcción?, ¿los ecologistas?, ¿los usuarios del viejo aeropuerto?, etc.

Por último, la participación se supone que debe crear, según el demócrata, una mayor tolerancia con las dife-

rencias, así como un aprendizaje respecto de qué diferencias resultan intolerables. Pero lo cierto es que ambos resultados no se siguen siempre de la participación y, de hecho, tenemos ejemplos históricos de lo contrario (mayor fanatización a través de la movilización, etc.).

Y la posición del liberal no es menos problemática. Sabemos que su fundamento último es la protección de la autonomía individual. Sabemos, igualmente, que ha de enfrentar antes de nada el reproche del demócrata que vincula esa autonomía con la tendencia al autogobierno y a la participación colectiva en contextos deliberativos. Y, por mucho que el liberal fíe en la idea de mercado, no tiene más remedio que conceder que el mercado (libertad) y el Estado (disciplina) no han dejado nunca de caminar juntos y, piensa que, en esas condiciones, más le vale preocuparse por los procesos colectivos de toma de decisión en vez de alejar los problemas con un gesto.

Por lo demás, al liberal le gusta decir que la moral no pertenece al mercado, que su lógica es amoral. Pero, al tiempo, al liberal le molesta tener que conceder que unos mínimos correctores quizá sean a la postre necesarios, no sólo por humanitarismo (el liberal necesita también justificarse en esta zona) sino para el mantenimiento de las relaciones de mercado mismas. Relaciones de mercado de competencia imperfecta que, el sarcasmo se debe al demócrata, no son más que construcciones ideales en el mundo de las multinacionales, las corporaciones y la tecnocracia. Es decir, al liberal le preocupa que le pregunten ¿pero de qué mercado estamos hablando? porque sabe que su respuesta estará necesariamente ligada a un universo moral (competencia entre iguales, oportunidades abiertas a todos, etc.) y también a una transformación de las condiciones dadas.

En la misma línea, la autonomía individual depende de que existan alternativas reales entre las que elegir y en

este punto, de nuevo, el liberal está en dificultades. En efecto, el liberal comparte con el demócrata la idea de liberar a los hombres de su destino, pero allí donde el demócrata no ve más que opresión y miseria, el liberal se esfuerza por ver elección y autonomía. Quizá los individuos acaben adquiriendo sus posibilidades de elección no sólo de la ausencia de impedimentos jurídicos, sino de la existencia real de elecciones entre cursos de acción alternativos. Y, en ese caso, el liberal debe acudir a posiciones intermedias en su propio discurso para lograr mantener la fortaleza de su argumentación: es preciso *crear* contextos de elección autónoma, es preciso *transformar* condiciones dadas o efectos laterales indeseables, etcétera.

Además, la autonomía política únicamente se adquiere practicándola y, a estas alturas, el liberal es sensible al hecho de que esas prácticas de autonomía están necesariamente ligadas a contextos interactivos en los que no están en juego exclusivamente las elecciones entre productos (como en el mercado), sino una formación comunicativa de cursos de acción concertados. El liberal sospecha que sin esos contextos deliberativos de interacción ni siquiera la fábula de las abejas sea posible.

Igualmente, el liberal debe hacerse cargo de la crisis de representación que inunda a nuestros sistemas políticos y enfrentar el hecho de que esa crisis está ligada a una muy estrecha comprensión de las relaciones políticas a imagen y semejanza de las económicas. Y existen ejemplos recientes e importantes de efectos negativos de esos paralelismos: la irrupción de outsiders en nuestros sistemas políticos, sus vínculos empresariales (Berlusconi o Perot), la corrupción de los políticos profesionales (que se preguntan por qué deberían ser distintos de otros profesionales o por qué se le aplica a ellos una ética más estricta que a otros colegas), etc.

Para el liberal el individualismo aislado es tanto presupuesto como objetivo de la política. Sin embargo, el liberal trata desesperadamente de huir de la indiferencia y generar mecanismos de solidaridad que contrapesen su comprensión de las relaciones políticas en términos individualistas y egoístas. A veces, es como si el liberal se asustara del exceso con que se transparenta su triunfo en la sociedad contemporánea y se inclinara hacia prácticas comunitarias de solidaridad que evitaran la desmesura e hipocresía con las que puede retratarse su propia posición política. Simpatiza, entonces, también, con la diferencia y con el disidente, aunque sabe de los riesgos de ambos, para promover cosmopolitismo y apertura a lo extraño en el seno de una argumentación que teme sea a la postre demasiado cerrada.

Sin embargo, y pese a todo lo dicho, hay una *tarea* que une a liberal y demócrata. En medio de las dificultades, ambos personajes tratan de civilizar, ambos intentan disciplinar a los violentos, de evitar a tiranos y oligarcas, aunque, a veces, crean que no hay más remedio que convivir con algunos de ellos. Y en esa tarea, acaso, se necesiten mutuamente casi tanto como se irritan el uno al otro.

5. El centauro transmoderno: un apunte biográfico

Según cuentan quienes les conocieron, o quienes han leído *Las metamorfosis* de Ovidio, los centauros llevaban en la Grecia antigua una vida bastante salvaje. En la metáfora de «mitad bestia, mitad ser humano» primaba, al parecer, la primera parte de su naturaleza: borrachos, lujuriosos y violentos. Y, sin embargo, con esa liberadora

inconsistencia de algunos mitos, existió entre ellos al menos un sabio del que tenemos cumplida noticia: Quirón, el diligente. Quirón era justo, apacible y muy venerado como médico. Pese a su sospechoso y ambiguo linaje, fue educador, entre otros héroes, de Jasón el Argonauta y de Aquiles el de los pies ligeros. Parece que en él y en su sabiduría encontraba finalmente una reconciliación muy particular la naturaleza escindida de su especie. Hasta tal punto que, según cuentan, habita hoy el Séptimo Círculo del infierno dantesco y se ocupa de vigilar el castigo impuesto a los violentos contra el prójimo, es decir, a los tiranos. Es, pues, un educador y un disciplinador de los violentos procedente de una raza ambigua.

El centauro transmoderno es, al igual que Quirón, peculiarmente complicado. Y no porque podamos adscribir su naturaleza bestial a uno de sus componentes (el demócrata, por ejemplo) mientras reservamos su personalidad humana al otro (el liberal, por ejemplo) [10]. Más bien, este centauro contemporáneo contiene en cada una de sus personificaciones una naturaleza bestial y otra humana. Tanto el liberal como el demócrata son centauros en sí mismos. Su unión, por tanto, sería la de dos seres ya de por sí ambiguos. El liberal es aquel tolerante personaje preocupado por la autonomía, pero también es el oligarca egoísta y déspota. El demócrata es el solidario luchador por el autogobierno, pero también el tirano dogmático y despiadado. El centauro transmoderno es, pues, el resultado deseado de la unión de dos centauros.

Dos centauros, además, con su pasado y su historia. Es, al parecer, corriente referirse al liberal y al demócrata como dos personajes que han realizado en nuestro mundo contemporáneo un matrimonio de conveniencia. Un matrimonio al que han precedido, claro está, otras aven-

[10] O, naturalmente, viceversa.

turas amorosas. Que se sepa, el liberal ha coqueteado y compartido placeres y miserias con el empirismo y el racionalismo, con el elitismo, la oligarquía y el capitalismo, con el libertarismo y con algún que otro postmoderno. De igual modo, el pasado del demócrata es promiscuo. Son conocidos sus vínculos pasionales con el socialismo o el republicanismo, el comunitarismo o las dictaduras populares, con el Estado social intervencionista y con algunos anarcosindicalistas.

Habiendo envejecido, enfermado o muerto sus parejas anteriores, ahora las circunstancias les arrojan a uno en brazos del otro y parecen exigirles la unión en una personalidad única y estable. Pero no es fácil. Se aman, pero sólo a ratos. Se necesitan pero siempre con recelos y reservas. Se irritan a menudo.

Y en nada contribuye a simplificar la situación el que ambos estén emparentados y desciendan de la modernidad, esa anciana que desde hace unos años parece haber entrado en una inacabable agonía en medio de la cual goza de una salud envidiable. Es como si el aire de familia que ambos tienen sólo les ayudara a focalizarse en sus diferencias.

Y es que este centauro transmoderno está lleno de duplicidades, pliegues y escisiones. Para cada problema que enfrenta parecen surgir *al menos* dos cursos de acción alternativos. En cada debate dos puntos de vista y dos comprensiones no compatibles. Para cada escollo dos vías de superación. Su relación, por ello, es más la de dos seres que contratan que la de una comunidad de seres que comparten. Su relación es, entonces, liberal. Pero al tiempo a ambos les gustaría «superar» las ideas de contrato y compromiso e internarse en la cooperación solidaria y el acuerdo.

Pero quizá ocurre que esto no puede ser. Que su condición de centauro nos advierte contra soluciones simpli-

ficadoras que intentan ir «más allá» de su carácter irremediablemente escindido. Quizá, después de todo, la democracia liberal sea eso, y resulte tonto pretenderla otra cosa. Quizá lo definidor de nuestra condición política actual sea, precisamente, la necesidad de elegir en un mundo en el que la escisión, la pluralidad y la contingencia dotan a nuestras acciones de una estructura trágica. Esto es, de una estructura definida por la constante pulsión de cursos de acción alternativos, justificables e igualmente peligrosos. Quizá por eso el centauro transmoderno, por muy sabio que a la postre resulte, no pueda nunca dejar de ser un centauro. Y si aspira, siguiendo el modelo de Quirón, como parece, a erigirse en educador y en disciplinador de los tiranos y los violentos contra el prójimo, debería asumir, antes de nada, la esencial duplicidad de todo, incluyendo su propia personalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Resulta completamente inútil intentar ofrecer aquí una bibliografía mejor o más adecuada que la que se puede encontrar en los distintos capítulos de esta *Historia de la Teoría Política.* Por ello, cuando se trata de clásicos o de autores y corrientes que tienen su correspondiente capítulo en esta historia, el lector puede buscar en las bibliografías respectivas las obras de su interés. Me limitaré en lo que sigue a dar una lista de algunos de los trabajos citados en el texto o que me han resultado más útiles al ser lecturas esenciales para la teoría de la democracia contemporánea.

1. Han sido citados en el comienzo del texto en referencia a la división liberalismo-democracia, J. Dewey, *Liberalism and Social Action,* Nueva York, Perigee Books, 1980; C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época,* Madrid, Alianza, 1977; del mismo autor es también importante C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo,* Barcelona, Fontanella, 1970; D. Held, *Models of Democracy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987; M. Warren, «Democracy and Self-transformation», *APSR,* 86, 1, 1992; B. Barber, *Strong Democracy,* Berkeley, University of California Press, 1984. También R. Dahl, *Demo-*

cracy and Its Critics, New Haven, Yale University Press, 1989; G. Sartori, *Teoría de la Democracia,* 2 vols., Madrid, Alianza, 1987; A. Arblaster, *The Rise and Fall of Western Liberalism,* Basil Blackwell, Oxford, 1984; K. Graham, *The Battle of Democracy,* Sussex, 1986; F. Bealey, *Democracy in the Contemporary State,* Oxford, Clarendon Press, 1988; D. Smith, *Capitalist Democracy on Trial,* Londres y Nueva York, Routledge, 1990; J. Dunn ed., *Democracy,* Oxford, Oxford University Press, 1993. Igualmente útiles, F. Ferrán Requejo, *Las democracias,* Barcelona, Ariel, 1990; R. Maíz, «On Deliberation: Rethinking Democracy as Politics Itself», en E. Gellner ed., *Democracy and Modernity,* en prensa, etc.

2. Como referencias puntuales a conceptos o problemas específicos se han utilizado: R. L. Hanson: «Democracy», T. Ball, J. Garr & R. L. Hanson eds., *Political Innovation and Conceptual Change,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989; G. Bingham Powell: «Liberal Democracies», *Encyclopedia of Government and Politics,* vol. I, Londres y Nueva York, Routledge, 1992; las colaboraciones de D. Held, D. Beetham, A. Philips, P. Hirst, I. Budge, B. Parekh, etc., en D. Held ed., *Prospects for Democracy,* Cambridge, Polity Press, 1993; G. Sartori, *Elementos de teoría política,* Madrid, Alianza, 1992; las colaboraciones de T. McCarthy, S. Benhabib, C. Calhoun, N. Fraser, etc., en C. Calhoun ed., *Habermas and the Public Sphere,* Cambridge, Mass., The MIT Press, 1993; R. Lindley, *Autonomy,* Londres, MacMillan, 1986; S. Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism,* Londres, MacMillan, 1989; A. Lijphart, *Democracies,* New Haven, Yale University Press, 1984, y A. Lijphart, «Democracies: Forms, Performance and Constitutional Engineering», *EJPR,* 25, 1994; las colaboraciones de B. Barber, J. Shklar, etc., en N. L. Rosenblum, *Liberalism and Moral Life,* Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1989; así como J. Shklar, *Ordinary Vices,* Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1984; R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989; D. McLellan y S. Sayers eds., *Socialism and Democracy,* Londres, MacMillan, 1991; C. Lefort; *Essais sur le politique,* París, Editions du Seuil, 1986; S. Lukes: «Equality and Liberty: They Must Conflict», en D. Held ed., *Political Theory Today,* Politic Press, Cambridge, 1991; C. C. Gould, *Rethinking Democracy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988; H. F. Pitkin, *El concepto de representación,* Madrid, CEC, 1987; C. Mouffe, *The Return of the Political,* Londres y Nueva York, Verso, 1993; W. E. Connolly, *Identity/Difference,* Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1991; F. Fehér y A. Heller, *Eastern Left, Western Left,* New Jersey, Humanites Press International, 1987; las colaboraciones de R. Vargas Machuca, V. Camps, R. M. Rodríguez, etc., en A. Varcárcel comp., *El concepto de igualdad,* Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1994; C. J. Berry; *The Idea of a Democratic*

Community, Nueva York, Harvester Wheatsheaf, 1989; T. B. Strong, «Rousseau: The General Will and the Scandal of Politics», *Working Paper,* 1993/41, Madrid, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, febrero 1993; T. B. Strong ed., *The Self and the Political Order,* Oxford, Basil Blackwell, 1992; C. Pateman, *The Sexual Contract,* 19, Cambridge, Polity Press, 1989; C. Pateman, *Participation and Democractic Theory,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970; C. Offe, *Contradictions of the Welfare State,* Cambridge, MIT Press, 1984; J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública,* Barcelona, Gili ed., 1981; I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference,* Princeton, Princeton University Press, 1990; M. Walzer, *Spheres of Justice,* Nueva York, Basic Books, 1983; Q. Skinner, «The Republican Ideal of Political Liberty», G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli eds., *Machiavelli and Republicanism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990; J. M. Colomer, «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña» y J. M. Colomer, «Inmanuel Kant», en F. Vallespín ed., *Historia de la Teoría Política,* vol. III, Alianza Editorial, Madrid, 1991, etc.

Índice

3401713

Esta obra pretende ofrecer una visión general de la evolución del pensamiento político desde sus inicios en la antigua Grecia hasta nuestros días. Dividida en seis volúmenes, la HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA cuenta con un importante grupo de especialistas —dirigido por FERNANDO VALLESPÍN— que profundiza en los autores y corrientes más representativos de esta disciplina e incorpora por primera vez referencias expresas al pensamiento político español e hispanoamericano. Con este volumen —que cierra la serie— nos acercamos al análisis de la teoría política contemporánea. Partiendo de una introducción sobre la teoría política hoy (F. VALLESPÍN), se estudia el pensamiento de F. Hayek, R. Aron, I. Berlin (F. VALLESPÍN y E. GARCÍA-GUITIÁN) y J. Rawls (E. BELTRÁN) para examinar después las teorías de H. Arendt (C. SÁNCHEZ) y H. Marcuse (J. L. GARCÍA DE LA SERRANA). Tras los capítulos dedicados a J. Habermas y la Escuela de Frankfurt (C. GÓMEZ SÁNCHEZ) y a M. Foucault (J. SAUQUILLO) se pasa a estudiar la otra postmodernidad con N. Luhmann (F. VALLESPÍN), y a R. Rorty (A. RIVERO). Los capítulos referentes a la teoría económica de la política (J. COLOMER) y a la crisis y hundimiento del comunismo (R. COTARELO) dan paso al examen de la teoría política en la era de la tecnocracia (A. VALENCIA) y al análisis del pensamiento político español del siglo XX, desde la generación del 14 (M. MENÉNDEZ) al régimen franquista (E. DÍAZ). Cierra el volumen un epílogo sobre liberalismo y democracia en la democracia liberal (R. DEL ÁGUILA).

Cubierta: Ángel Uriarte. Ilustración: Charles Demuth

ISBN 84-206-0713-4



El libro de bolsillo
Alianza Editorial